ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا ترجمان

(جنوری - مارچ ۱۹۸۲ء)

نگراں

مولانا صدرالدین اصلاحی

مدیر

سید جلال الدین عمری

فی شمارہ پانچ روپے

قیمت سالانہ ہندوستان سے بیس روپے
پاکستان سے پچاس روپے (ہوائی ڈاک سے)
دیگر ممالک سے ۸ ڈالر (")

خط و کتابت کا پتہ

مینیجر تحقیقات اسلامی، پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ، یوپی، بھارت 202001

طابع و ناشر: سید جلال الدین عمری نے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی پان والی کوٹھی علی گڑھ سے شائع کیا۔

سہ ماہی **تحقیقات اسلامی** علی گڑھ

جلد ۱ جنوری ۱۹۸۲ء مطابق ربیع الاول ۱۴۰۲ھ شمارہ ۱

حرف آغاز

قرآن و حدیث

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

ترجمہ و تلخیص

تعارف و تبصرہ

اس شمارہ کے لکھنے والے

(۱) ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی : شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ندوۃ العلماء لکھنؤ سے عالمیت کی سند حاصل کرنے کے بعد جدید تعلیم کی طرف توجہ کی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے
ایم اے کیا اور یہیں سے امیر خسرو دہلوی کی "اعجاز خسروی" پر تحقیقی کام کر کے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ آپ حسب ذیل تصنیفی کام کر چکے ہیں۔

ORGANISATION OF GOVERNMENT UNDER THE PROPHET

حضرت ولید بن عقبہ اموی۔ حیات اور عہد۔ ان کے علاوہ ہند و پاک کے مختلف جرائد میں ۲۵ سے زیادہ مضامین شائع کرا چکے ہیں۔

(۲) ڈاکٹر محمد ذکی : شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

چودھویں اور پندرھویں صدی میں شمالی ہند کی مسلم سوسائٹی پر تحقیقی کام کر کے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ڈاکٹریٹ کیا
[illegible] میں "مغربی تہذیب – آغاز و انجام" لکھی جو اپنے موضوع پر بڑی اہم اور وقیع کتاب ہے۔ اردو اور انگریزی میں بہت سے مقالات شائع
کرا چکے ہیں۔

(۳) مولانا صدر الدین اصلاحی

برصغیر کے مشہور عالم دین، جماعت اسلامی ہند کے رکن شوریٰ، ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کے صدر۔ ایک
درجن سے زیادہ کتابوں کے مصنف جن میں سے بعض کا دوسری زبانوں میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ اہم دینی اور علمی موضوعات
پر متعدد مقالات لکھے۔ ان میں سے بعض رسائل اور کتابچوں کی شکل میں شائع ہو چکے ہیں۔

(۴) جناب سلطان احمد اصلاحی

مدرسۃ الاصلاح سرائے میر کے فارغ، مسلم یونیورسٹی سے انگلش میں بی اے، ادارہ تصنیف کے تربیت یافتہ اور
اب اس کے رفیق۔ "مومنانہ زندگی کے اوصاف" اور "اسلام کا نظریہ مساوات" پر آپ کی تصنیفات منتظر اشاعت ہیں۔ محمد ابو زہرہ مصری
کی کتاب "المجتمع الانسانی فی ظل الاسلام" کا اردو ترجمہ "انسانی معاشرہ۔ اسلام کے سایہ میں" کے عنوان سے کیا جو چھپ رہا ہے۔

(۵) ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری : پروفیسر اور صدر شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ و ڈین فیکلٹی آف تھیالوجی

ڈاکٹریٹ کے لئے زمخشری اور اس کی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل پر جو تحقیقی کام کیا وہ ہمارے سوانحی لٹریچر میں
ایک اضافہ ہے۔ آپ کی کتاب "تجارتی سود۔ اسلامی نقطۂ نظر سے" کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ انگریزی اور اردو دونوں میں
مضامین لکھتے ہیں جن میں سے بعض شائع ہو چکے ہیں۔ بیشتر غیر مطبوعہ ہیں۔

(۶) سید جلال الدین عمری : سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی و مدیر سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

حرف آغاز

سید جلال الدین عمری

اسلام نے جہاں اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ وہ خالق کائنات کا دین ہے، اس کے حق میں مضبوط دلائل بھی فراہم کیے ہیں۔ ان دلائل میں ہر دور کے اونچے سے اونچے انسان کو اپیل کرنے اور اس کے دل و دماغ کو پوری طرح مطمئن کرنے کی بھرپور قوت اور صلاحیت موجود ہے۔ جس طرح ہر شخص کا ایک ذہنی اور فکری سانچہ ہوتا ہے اسی طرح ہر دور کا بھی مخصوص انداز فکر ہوتا ہے۔ بہت سے وہ افکار و خیالات جو ماضی میں انسانی فکر پر چھائے ہوئے تھے اور جن پر لمبی چوڑی بحثیں ہوتی تھیں آج ان کی سرے سے کوئی اہمیت ہی باقی نہیں رہی اور ان کی جگہ دوسرے افکار و خیالات نے لے لی۔ افکار و خیالات کی تبدیلی سے مسائل حیات ہی نہیں بدلتے بلکہ ان کے اظہار کے طریقے بھی بدل جاتے ہیں۔ زبان، نیا اسلوب اور نئی طرز ادا اختیار کرتی ہے، نئی اصطلاحیں وضع ہوتی ہیں، نئی منطق وجود میں آتی ہے اور بحث و نظر کا نیا انداز اور نیا ڈھنگ جنم لیتا ہے۔ لوگ اس تبدیلی کے اس قدر عادی ہو جاتے ہیں کہ قدیم انداز بیان اور طریقۂ تعبیر ان کے لیے نامانوس اور ناپسندیدہ ہو جاتا ہے۔ وہ زندگی کے ہر مسئلہ کو اپنے دور کی زبان و بیان ہی میں سمجھنا اور سمجھانا چاہتے ہیں۔ اسی وجہ سے اسلام کو بھی ہر دور کی علمی زبان میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی اور جو سوالات پیدا ہوتے رہے ان کا جواب بھی اس وقت کے استدلالی انداز میں دیا گیا۔ یہ کوشش کسی ایک میدان میں محدود نہیں تھی بلکہ اس کا دائرہ بڑا وسیع تھا۔ اس میں تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ وغیرہ بہت سے علوم داخل تھے۔ اس سلسلہ میں امت کے علماء، محققین اور مجددین نے جو عظیم الشان خدمات انجام دی ہیں، اسلامی تاریخ انہیں کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔ ان بزرگوں نے، اللہ تعالیٰ انہیں جنت الفردوس میں جگہ دے، اسلام کو اپنے عہد کی علمی زبان

میں اور اتنے اونچے معیار سے پیش کیا کہ کسی بھی شخص کے لیے یہ کہنا آسان نہیں رہا کہ اسلام ہمارے دور کے علمی اور عقلی معیار پر پورا نہیں اترتا اور اس کے تقاضے پورے نہیں نہیں کرتا۔ یہ ان کا اتنا بڑا احسان ہے کہ امت اس سے کسی طرح سبک دوش نہیں ہو سکتی۔

تاریخ کے اسی عمل کو آج پھر دہرانے کی ضرورت ہے۔ اس وقت اسلام کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اسے آج کی علمی و فکری سطح سے پیش کیا جائے۔ جن افکار و نظریات کی ہر سو حکم رانی ہے ان کے مقابلہ میں اسلامی نظریات کی برتری ثابت کی جائے اور ان ذہنی و فکری الجھنوں کو اسلام کی روشنی میں حل کیا جائے جن میں آج پوری دنیا گرفتار ہے۔ یہ دیکھ کر دلی مسرت محسوس ہوتی ہے کہ امت میں اس کا احساس جاگ رہا ہے اور مختلف محاذوں پر اسلام کی بڑی اچھی علمی خدمات انجام پا رہی ہیں۔ اس پر ہم اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں ـــــــــــ

'ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی' بھی اس میں اپنا حصہ ادا کرنا چاہتا ہے۔ کام اتنا بڑا ہے اور اس کے اتنے مختلف پہلو ہیں کہ بہت سے افراد اور ادارے مل کر بھی اس کا حق ادا نہیں کر سکتے۔ اور نئے نئے اداروں کی بہر حال ضرورت رہے گی۔ ادارہ کی کوشش ہوگی کہ خالص علمی انداز میں اسلام کا وسیع تعارف کرائے، اس کے اخلاقی، روحانی، سیاسی، سماجی، معاشرتی، معاشی پہلوؤں پر تحقیقی لٹریچر فراہم کرے دورِ جدید نے اسلام کی نسبت سے جو سوالات پیدا کیے ہیں ان کا جواب دے اور اسلام کو سمجھنے کی راہ میں آج جو علمی دشواریاں پیش آرہی ہیں انہیں دور کرے۔ یہ کوئی چھوٹا موٹا کام نہیں ہے بلکہ ایک بڑی علمی مہم ہے۔

اس مہم میں ادارہ ان تمام اصحاب علم اور ارباب قلم کا تعاون چاہتا ہے جو اس سے دل چسپی رکھتے ہیں اور اس کی اہمیت اور افادیت محسوس کرتے ہیں۔ ان کا تعاون ادارہ کے لیے عزت افزائی کا باعث ہوگا اور وہ ان کا بے حد ممنون و مشکور ہوگا۔ یہ کوئی خاکساری یا تکلف کی بات نہیں بلکہ حقیقت ہے کہ اسلامی مفکرین کے تعاون ہی

سے یہ ہم سر کی جا سکتی ہے۔

اس کام کے لیے جن اعلیٰ علمی صلاحیتوں اور مادی وسائل کی ضرورت ہے وہ واقعہ یہ ہے کہ ادارہ کو حاصل نہیں ہیں، لیکن اس امید پر کام کا آغاز کر دیا گیا ہے کہ جس خدائے ذوالجلال نے اس کی توفیق اور ہمت عطا کی ہے وہ اس کی صلاحیت بھی دے گا اور ضروری وسائل بھی فراہم کرے گا۔ وہ چاہے تو بے مایہ انسانوں سے بھی بڑے سے بڑا کام لے سکتا ہے۔ کوئی بھی چیز ناممکن اس کے لیے نہیں ہے۔ انہ علی کل شیئٍ قدیر

'ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی' کے سامنے جو وسیع کام ہے، اسی کا ایک حصہ سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' کا اجرا بھی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری زبان میں بہت سے رسائل اور جرائد چھپتے ہیں، لیکن ان میں بڑی تعداد ان رسائل کی ہے جن کی کوئی علمی حیثیت نہیں ہے۔ رسائل کی اس لمبی چوڑی فہرست میں صرف دو چار ہی رسائل ایسے ہیں جن کا معیار اونچا ہے اور جو پڑھے لکھے حلقے میں پڑھے جاتے ہیں۔ ان کے مقالات پر توجہ دی جاتی ہے اور کبھی کبھی وہ نقد و نظر اور بحث و تنقید کا موضوع بھی بنتے رہتے ہیں۔ اس کے باوجود ایک ایسے رسالہ کی شدید ضرورت محسوس ہوتی ہے جس کا واحد مقصد یہ ہو کہ اسلام کو دورِ جدید کے علمی معیار کے مطابق پیش کیا جائے۔ جس کے مقالات اور مضامین سے اسلام کے کسی نہ کسی پہلو کی وضاحت یا اس کے بارے میں کسی غلط فہمی کا ازالہ ہو اور اس کی علمی سطح بھی ایسی ہو کہ اس کے مباحث کو نظر انداز نہ کیا جا سکے۔ ہماری پوری کوشش ہوگی کہ 'تحقیقات اسلامی' کو اسی معیار کا مجلہ بنایا جائے۔ اس کے مقالات اور مضامین کا انداز زیادہ سے زیادہ علمی اور تحقیقی ہو، سطحی اور غیر علمی چیزیں نہ شائع کی جائیں اور جو بات کہی جائے وہ تحقیق کے ساتھ کہی جائے۔

اس بات کی بھی کوشش کی جائے گی کہ اس کے مضامین میں تنوع ہو۔ اللہ نے چاہا تو اس میں قرآن و حدیث کی تشریح بھی ہوگی، اسلام کی روشنی میں مختلف

موضوعات پر تحقیق و تنقید بھی ہوگی، عقائد و نظریات سے بحث بھی ہوگی، تاریخ اور سیرت کا مطالعہ بھی ہوگا، اخلاقی، سماجی، معاشرتی اور سیاسی علوم کا اسلامی نقطۂ نظر سے جائزہ بھی لیا جائے گا اور خالص فقہی مباحث بھی ہوں گے۔

اللہ کا شکر ہے کہ رسالہ کو بعض اچھے اور نامور اصحاب قلم کا مستقل تعاون حاصل ہے۔ اس لیے توقع ہے کہ اس کا معیار بلند سے بلند تر ہوتا رہے گا اور اس کا ہر شمارہ پچھلے شمارہ سے بہتر ہوگا۔ ادارہ اپنے ان قلمی معاونین کا شکر گزار ہے۔ اس کے ساتھ ان تمام حضرات سے جو کسی بھی موضوع پر اسلامی نقطۂ نظر سے تحقیقی اور تنقیدی کام کر رہے ہیں تعاون کی پرخلوص درخواست ہے۔ رسالہ ان کا اپنا ہے اس لیے امید ہے کہ وہ اس کے ساتھ تعاون سے دریغ نہیں کریں گے ــــــــــــ

رسالہ کے ساتھ ادارہ نے اپنا اشاعتی پروگرام بھی شروع کر دیا ہے۔ چنانچہ اسلامی عقائد سے متعلق خاکسار مدیر کے ایک مضمون کا انگریزی ترجمہ ISLAM THE UNIVERSAL TRUTH کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ ترجمہ کی خدمت برادرم جناب اسرار احمد خاں صاحب نے انجام دی ہے۔ اللہ نے چاہا تو تراجم کا مزید سلسلہ جاری رہے گا۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ادارہ کو اس کے مقاصد میں کامیابی عطا کرے، اس راہ کی مشکلات کو دور کرے اور اس کے کارکنوں کو صبر و ثبات اور استقامت بخشے، نعم المولیٰ ونعم النصیر۔

قصۂ آدم و حوّا قرآن میں

سید جلال الدین عمری

اللہ تعالیٰ نے اپنے دستِ خاص سے ایک مخلوق پیدا کی۔ اس میں اپنی روح پھونکی اور اسے اشیاء کا علم عطا کیا۔ یہ مخلوق تھی تو خاکی لیکن فرشتوں کو حکم دیا گیا کہ اس کے سامنے سر جھکا دیں۔ اس کے لئے زمین و آسمان اور بحر و بر مسخر کر دیئے گئے۔ اسے غیر معمولی قوتیں اور صلاحیتیں عطا کی گئیں۔ اور ساری مخلوقات میں اس کا تفوق اور برتری قائم کر دی گئی۔ یہ تھے حضرت آدمؑ لیکن ان کی شخصیت میں ایک خلا تھا اس خلا کو پر کرنے کے لئے انھیں ایک جوڑے کی ضرورت تھی۔ ورنہ ان کی شخصیت ادھوری رہ جاتی۔ چنانچہ یہ جوڑا بھی فراہم کیا گیا۔ یہ جوڑا ان ہی سے نکالا گیا تھا کیونکہ کوئی دوسری نوع یا دوسری مخلوق جوان کی ساخت اور فطرت سے مناسبت نہ رکھتی ہو ان کا جوڑا نہیں بن سکتی تھی۔ ہمیں نہیں معلوم کہ حضرت آدمؑ سے ان کا یہ جوڑا کیونکر نکالا گیا؟ ہو سکتا ہے یہ قدرت کا کوئی غیر معمولی کرشمہ ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ اس بات کی تعبیر ہو کہ جن اجزاء سے حضرت آدمؑ کا خمیر تیار ہوا تھا اور جن صفات اور خصوصیات کے وہ حامل تھے وہی اجزاء اور خصوصیات ان کے جوڑے میں بھی تھیں۔ بہر حال یہ جوڑا ایسا تھا جس سے حضرت آدمؑ کو سکون، چین اور راحت ملی۔ یہ حضرت حوّا تھیں۔

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْكُنَ اِلَیْهَا (الاعراف ۱۸۹)

وہ اللہ ہی ہے جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا تاکہ اس کے پاس سکون حاصل کرے۔

اب ان کی زندگی کا سفر ساتھ ساتھ شروع ہوا۔ حضرت آدمؑ کو جنت میں رکھا گیا۔ حوّا بھی ساتھ تھیں۔ دونوں کو جنت کی نعمتوں سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی اجازت تھی۔ صرف ایک

---

[۱] اس عنوان کے تحت کسی ایک موضوع سے متعلق قرآن اور حدیث کی تعلیمات وقتاً فوقتاً پیش کی جاتی رہیں گی۔

صرف ایک درخت تھا جس کے قریب پھٹکنے سے بھی منع کیا گیا تھا۔ لیکن شیطان نے انھیں دھوکا دیا اور انھوں نے اس شجرِ ممنوعہ کا پھل کھا لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں اس لباس سے محروم ہو گئے جو جنت میں عطا کیا گیا تھا۔ اور وہاں کے پتوں سے اپنے جسم کو چھپانے پر مجبور ہو گئے۔

فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَّرَقِ الْجَنَّةِ ۔ (الاعراف: ۲۲)

پھر جب انھوں نے اس درخت کا مزا چکھا تو ان کے سامنے ان کی شرمگاہیں کھل گئیں اور وہ اپنے اوپر (ستر پوشی کے لئے) جنت کے پتے جوڑنے لگے۔

غلطی دونوں سے ہوئی تھی للہذا سرزنش بھی دونوں ہی کو کی گئی۔

وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۔

ان کے رب نے پکارا کہ کیا میں نے تم دونوں کو اس درخت سے نہ روکا تھا اور نہ کہا تھا کہ شیطان تم دونوں کا کھلا دشمن ہے۔

آدمؑ اور حوا دونوں ہی کو اپنی غلطی کا احساس ہوا اور انھوں نے اللہ سے معافی چاہی۔

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (الاعراف: ۲۳)

دونوں نے کہا اے ہمارے رب ہم نے اپنے اوپر زیادتی کی اگر تو ہم کو نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ فرمائے تو ہم ضرور تباہ ہو جائیں گے۔

ان کی توبہ قبول ہوئی اور ان کو زمین پر بھیج دیا گیا اور بتا دیا گیا کہ شیطان ان کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ وہ ان کا دشمن ہے اور انھیں اللہ کی عبادت سے پھیرنے کی مسلسل کوشش کرے گا۔

قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ۔ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ (الاعراف: ۲۵،۲۴)

اللہ نے فرمایا تم (یہاں سے زمین پر) اتر جاؤ۔ تم ایک دوسرے کے دشمن ہو۔ تمہارے لئے زمین ہی میں رہنے کی جگہ ہے اور ایک خاص وقت تک زندگی کا سامان ہے۔ اسی میں تم زندہ رہو گے، اسی میں مرو گے اور اسی سے نکالے جاؤ گے۔

اس کے ساتھ انھیں یہ بھی بتا دیا گیا کہ شیطان انھیں گمراہ کرنے کی کوشش کرے گا تو اللہ تعالیٰ ان کی ہدایت اور رہنمائی بھی ضرور فرمائے گا۔ اس ہدایت کی پیروی کرنے والے انعام و اکرام کے

مستحق ہوں گے اور جو اس کی خلاف ورزی کریں گے ان پر خدا کا عتاب نازل ہوگا چنانچہ ارشاد ہے۔

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝ (البقرہ ۳۸، ۳۹)

ہم نے انہیں حکم دیا۔ اتر جاؤ تم سب یہاں سے۔ پھر اگر تمہارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت پہنچے تو جو میری ہدایت کی پیروی کریں گے ان کے لئے نہ خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ اور جو اس کا انکار کریں گے اور ہماری آیتوں کی تکذیب کریں گے وہ آگ میں جلنے والے ہیں۔ اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔

ان ہدایات کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے آدم وحوا کو زمین پر بھیج دیا۔ ان دونوں سے یہاں ان کی نسل چلی۔ ان جیسے بے شمار مرد و عورتیں پیدا ہوئیں۔ ان کے درمیان رشتے اور تعلقات قائم ہوئے مختلف قومیں اور قبیلے وجود میں آئے اور آدم وحوا کی اولاد پورے روئے زمین پر پھیل گئی۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝ (النساء: ۱)

اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں پھیلا دیئے اور اللہ سے ڈرو جس کے ذریعہ تم ایک دوسرے سے مدد طلب کرتے ہو اور رشتوں کا احترام کرو۔ بے شک اللہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔

انسان اوّل اور اس کے جوڑے کی تخلیق، جنت میں ان کے قیام، ان کی غلطی، ان کی توبہ، شیطان کی ان سے عداوت، خدا کی طرف سے ان کی ہدایت کا انتظام، زمین پر ان کی آمد اور ان کی نسل کے پھیلنے کا قرآن مجید نے جس طرح ذکر کیا ہے اس میں کہیں سے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ ان میں سے کون برتر ہے اور کون کم تر ہے؟ کس کا درجہ اونچا اور کس کا مقام پست اور فروتر ہے۔ یہ پوری داستان آدم وحوا کے گرد اس طرح گھومتی ہے کہ وہ ایک حیثیت اور ایک درجہ کے معلوم ہوتے ہیں۔

بائبل میں بھی حضرت آدم وحوا کا یہ واقعہ بیان ہوا ہے۔ لیکن اس سے حضرت حوا کی بالکل

ایک دوسری ہی تصویر ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ نسل انسانی کے پہلے فرد حضرت آدمؑ جنت میں عیش و راحت کی زندگی گذار رہے تھے کیونکہ وہ خدا کے فرمانبردار تھے لیکن ان کی بیوی حوا نے انھیں سب سے پہلے خدا کی نافرمانی پر اکسایا اور ان کو ایک ایسا پھل کھلایا جس کے کھانے سے خدا نے انھیں روکا تھا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خدا کی نعمتوں سے محروم کر دیئے گئے اور ان کو مشقت اور تکلیف کی زندگی نصیب ہوئی۔

عہد نامہ قدیم میں ہے کہ جب خدا ئے تعالیٰ نے حضرت آدمؑ سے دریافت کیا کہ "کیا تو نے اس درخت کا پھل کھایا جس کی بابت میں نے تجھ کو حکم دیا تھا کہ اسے نہ کھانا؟" تو آدمؑ نے جواب دیا کہ "جس عورت کو تو نے میرے ساتھ کیا ہے اس نے مجھے اس درخت کا پھل دیا اور میں نے کھایا"

تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے حوّا سے کہا:

"میں تیرے دردِ حمل کو بہت بڑھاؤں گا تو درد کے ساتھ بچے جنے گی اور تیری رغبت اپنے شوہر کی طرف ہوگی اور وہ تجھ پر حکومت کرے گا" (پیدائش باب ۳)

دوسرے الفاظ میں حوّا نے آدمؑ کو گمراہ کرکے جس جرم کا ارتکاب کیا تھا خدا کی طرف سے اس جرم کی یہ سزا ملی کہ وہ حمل اور ولادت کی تکلیف میں مبتلا کی گئی۔ اور ہمیشہ کے لئے اس پر مرد کا اقتدار اور غلبہ قائم کر دیا گیا اب قیامت تک مرد، عورت پر حکومت کرتا رہے گا۔

قرآن مجید میں ایک اور جگہ اس واقعہ کا جس طرح ذکر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمؑ و حوّا زندگی کے سفر میں گو ساتھ تھے لیکن ذمہ دار حضرت آدمؑ تھے حضرت حوا نے جو کچھ کیا ان کی تبعیت میں کیا۔ اس سے خود بخود اس خیال کی تردید ہو جاتی ہے کہ حضرت حوّا نے حضرت آدم کو گمراہ کیا تھا۔

ارشاد ہے:-

وَلَقَدْ عَهِدْنَآ اِلٰٓى اٰدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا ۝ وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ۭ اَبٰى ۝ فَقُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ

ہم نے اس سے پہلے آدمؑ کو تاکید کر دی تھی لیکن وہ بھول گیا اور ہم نے اس میں عزم نہیں پایا۔ اور جب ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدمؑ کو سجدہ کرو تو وہ سجدے میں گر پڑے مگر ابلیس نے انکار کر دیا۔ ہم نے کہا اے آدم! یہ تمہارا اور تمہاری بیوی کا دشمن ہے

فَتَشْقٰى ۝ اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوْعَ
فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى ۝ وَاَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا
فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى ۝ فَوَسْوَسَ اِلَيْهِ
الشَّيْطٰنُ قَالَ يٰٓاٰدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ
عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلٰى ۝
فَاَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا
وَطَفِقَا يَخْصِفٰنِ عَلَيْهِمَا مِنْ
وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصٰٓى اٰدَمُ رَبَّهٗ
فَغَوٰى ۝ ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ
عَلَيْهِ وَهَدٰى ۝ قَالَ اهْبِطَا
مِنْهَا جَمِيْعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ
فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ
هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقٰى ۝ وَمَنْ
اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِيْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً
ضَنْكًا وَّنَحْشُرُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَعْمٰى ۝
قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيْٓ اَعْمٰى وَقَدْ
كُنْتُ بَصِيْرًا ۝ قَالَ كَذٰلِكَ اَتَتْكَ
اٰيٰتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذٰلِكَ الْيَوْمَ
تُنْسٰى ۝ وَكَذٰلِكَ نَجْزِيْ مَنْ اَسْرَفَ
وَلَمْ يُؤْمِنْ بِاٰيٰتِ رَبِّهٖ وَلَعَذَابُ
الْاٰخِرَةِ اَشَدُّ وَاَبْقٰى ۔

(طٰہٰ ۱۱۶ - ۱۲۸)

کہیں یہ جنت سے تم دونوں کو نہ نکال دے اور تم
مصیبت میں پڑ جاؤ یہاں تمہارے لئے ہر طرح کی
آسائش ہے کہ تمہیں نہ بھوک ستاتی ہے نہ تم برہنہ رہتے
ہو، نہ پیاس لگتی ہے اور نہ گرمی پریشان کرتی ہے
شیطان نے اس کے دل میں وسوسہ ڈالا کہ اے آدم
کیا میں تمہیں وہ درخت نہ بتاؤں کہ جس کے کھانے سے تم
ہمیشہ زندہ رہو اور ایسی بادشاہی تمہیں ملے جو کبھی ختم نہ ہو
(بس وہ اس کے دھوکے میں آگیا) اور وہ (اور اس کی
بیوی) دونوں اس درخت کا پھل کھا گئے۔ اس کا نتیجہ
یہ ہوا کہ فوراً ان کی شرمگاہیں ان کے سامنے کھل گئیں اور
وہ جنت کے پتوں سے انہیں چھپانے لگے (اس طرح)
آدمؑ نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور راہ راست سے
بھٹک گیا۔ پھر اس کے رب نے اسے چن لیا اس کی
توبہ قبول کی اور اسے راہ دکھائی۔ ارشاد ہوا اتر جاؤ تم سب
یہاں سے۔ تم ایک دوسرے کے دشمن ہو۔ پھر اگر تمہارے
پاس میری ہدایت پہونچے تو جو شخص میری ہدایت پر چلے
گا وہ نہ گم راہ ہوگا اور نہ مصیبت میں پڑے گا اور جو میری
نصیحت سے اعراض کرے گا اسکے لئے تنگی کی زندگی
ہوگی اور ہم اسے قیامت میں اندھا بنا کر اٹھائیں گے۔
وہ کہے گا اے رب تو نے مجھے اندھا بنا کر کیوں اٹھایا جبکہ
میں دیکھنے والا تھا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا۔ اسی طرح ہماری
آئتیں تم تک پہنچی تھیں لیکن تو نے انہیں بھلا دیا۔ اسی
طرح آج تو بھلایا جا رہا ہے۔

اس طرح ہم بدلہ دیتے ہیں ہر اس شخص کو جو حد سے بڑھ
جائے اور اپنے رب کی آیتوں پر ایمان نہ لائے اور آخرت
کا عذاب زیادہ سخت اور باقی رہنے والا ہے ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ سے پہلے ہی روز کہہ دیا تھا کہ شیطان ان کا اور ان کی بیوی کا دشمن ہے ۔ اس لئے انھیں ہوشیار رہنا چاہئے کہ کہیں وہ ان کو اور ان کی بیوی کو دھوکے میں نہ ڈال دے اور وہ جنت اور اس کی نعمتوں سے محروم نہ ہو جائیں ۔ یہ اندیشہ صحیح ثابت ہوا ۔ حضرت آدمؑ کو جس درخت کے قریب جانے سے منع کیا گیا تھا ، اس کے بارے میں شیطان نے انھیں بتایا کہ اس درخت میں کوئی خرابی نہیں ہے اس سے تو انسان کو حیات جاودانی اور عیشِ دوام ملتا ہے ۔ اسی وجہ سے اللہ نے اس سے منع بھی کیا ہے ۔

حضرت آدمؑ اس کے دھوکے میں آگئے ۔ شجر ممنوعہ کا پھل کھا لیا ۔ اس کے نتیجہ میں جنت سے نکال کر زمین پر بھیج دیئے گئے ۔ یہ واقعہ جس طرح بیان ہوا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا خطاب بھی اصلاً حضرت آدمؑ ہی سے تھا ۔ اور شیطان نے بھی اصلاً حضرت آدم ہی کو ورغلایا اور دھوکے میں ڈالا ، اور انھوں نے شجر ممنوعہ کا پھل کھا لیا ۔ ان کو اپنی غلطی کا احساس ہوا تو انھوں نے فوراً توبہ کی ۔

حضرت آدمؑ سے جو غلطی ہوئی تھی اس میں بلا شبہ حضرتِ حوّا بھی شریک تھیں اور توبہ بھی انھوں نے کی لیکن قرآن مجید نے حضرت آدمؑ کی غلطی اور توبہ کا تو مستقل ذکر کیا ہے لیکن حضرت حوّا کی غلطی کا اس نے الگ سے ذکر تک نہیں کیا ہے ۔ باقی رہا ان کا حضرت آدمؑ کو گمراہ کرنا تو ان کا ذکر کرنا کیا معنی اس کی طرف قرآن نے کوئی اشارہ تک نہیں کیا ہے ۔

تحقیق و تنقید

تاریخ اسلام میں فنِ شانِ نزول کی اہمیت - ایک تنقیدی نظر

ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی

قرآن فہمی میں فنِ شانِ نزول کی اہمیت و مناسبت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس کی مدد سے بسا اوقات نزولِ قرآنِ کریم کا تاریخی پس منظر ہی نہیں معلوم ہوتا بلکہ آیات کریمہ کے معاشرتی سیاق و سباق کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ علوم قرآنیہ کے ماہرین علماء نے اس پر متعدد فنی کتابیں لکھی ہیں،[1] محدثین کرام نے اپنی کتب احادیث نبوی میں اس پر مستقل باب باندھے ہیں،[2] مورخین نے واقعات کے بیان میں اس کے حوالے دئے ہیں[3] اور مفسرینِ عظام نے تو تقریباً بلا استثناء اس فن سے برابر استفادہ کیا ہے۔[4] سردست ہمارا موضوع نہ تو شانِ نزول کے فن پر مفصل بحث ہے اور نہ ہی ان تمام آیات کریمہ کا تجزیہ و تحلیل پیشِ نظر ہے جن کے بارے میں شانِ نزول کا ذکر ملتا ہے۔ اس مضمون میں ایک بنیادی نکتے سے بحث کی جائے گی کہ تاریخ اسلام کے سمجھنے میں اس فن سے کیا مدد مل سکتی ہے اور کس حد تک اس فن کو تاریخ سے

---

[1] ملاحظہ کیجئے: واحدی، اسباب النزول، مصر ۱۳۱۵ھ، سیوطی، لباب النقول فی اسباب النزول، مصر ۱۹۵۴ء، سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، اردو ترجمہ، نور محمد کارخانہ تجارت کراچی (غیر مورخہ)، باب نہم، ص ۸۵-۹۸۔ [2] بخاری، الجامع الصحیح، باب تفسیر القرآن، نیز مالک بن انس، الموطاء، امام مسلم بن حجاج الجامع الصحیح، ترمذی کی جامع کے تفسیر قرآن پر ابواب۔ [3] ابن اسحاق، واقدی، ابن سعد، ابن قتیبہ ابن اعثم کوفی، بلاذری، یعقوبی، طبری، ابن عبد البر، ابن خلدون اور ابن حجر جیسے متعدد مورخین و سیرت نگاروں کی تصانیف جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔ [4] مفسرین کرام اور ان کی تصانیف پر مکمل بحث آرہی ہے۔

مناسبت ہے۔ اور یہ محدود مطالعہ بایں طور اور بھی محدود ہو جاتا ہے کہ ہماری ساری توجہ سر دست صرف ایک واقعہ پر مرکوز رہے گی اور وہ ہے صدقات بنی مصطلق پر حضرت ولید بن عقبہ اموی کی بطور مصدق (محصل صدقات) تقرری، ان کا عمل اور اس کے ذیل میں سورۂ حجرات کی آیت بنا کی شانِ نزول[1]۔

چونکہ فن شان نزول کی ساری عمارت روایت کی بنیادوں پر قائم ہے اس لئے زیر بحث مسئلہ میں تاریخی، تفسیری اور حدیثی روایات میں حد فاصل نہیں کھینچی جا سکتی۔ مزید برآں چوں کہ اس واقعہ کا ایک انتہائی، ہیجان آفریں اور اختلافی تاریخی پہلو ہے اس لئے بحث میں تاریخ و تفسیر و حدیث کا ایک حسین و دل چسپ امتزاج از خود ناگزیر ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ کہیں اور عرض کر چکا ہوں[2] کہ یہ واقعہ بجائے خود اتنا عجیب ہنگامہ خیز اور اختلافی نہ تھا کہ کم از کم عہد نبوی یا عہد صحابہ میں ـــ کہ اس پر مستقل دفتر لکھے جاتے اور روایات کا ایک مجموعہ جمع کر دیا جاتا مگر ہمارے عباسی دور کے مورخین و مصنفین، محدثین و مفسرین، سوانح نگار و تذکرہ نگار حضرات نے اس واقعہ اور اس کے متعلقات پر ضرورت سے زیادہ توجہ دے کر اس کو انتہائی بدنما مسئلہ بنا دیا۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ تذکرہ نگاران عہدِ عباسی نے حضرت ولید بن عقبہ اموی کی حیات پر بالخصوص عہد نبوی میں ان کی سرگذشت کے کسی پہلو پر سرے سے توجہ ہی نہ دی۔ صرف اسی واقعہ صدقات بنی مصطلق پر اپنے قلم و فن کا سارا زور صرف کر دیا، اتنا کہ عہد عثمانی میں ان کے بعض طرز عمل پر جب یہ مصنفین و مورخین گرفت کرتے ہیں تو اس بینہ طرز عمل کا سرا عہد نبوی کے واقعہ سے جوڑ دیتے ہیں اور بعد میں رونما ہونے والے واقعہ کی دلیل اور ثبوت پندرہ بیس سال پہلے واقع

---

[1] آیت کریمہ ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ۔ (اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس ایک گنہگار خبر لے کر آئے تو تحقیق کرو، کہیں جا پڑو کسی قوم پر نادانی سے، پھر کل کو لگو اپنے کئے پر پچھتانے" ـــ ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی)

[2] خاکسار کی آنے والی کتاب حیات ولید بن عقبہ اموی ـــ ایک

ہونے والے حادثے سے لاتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس واقعہ کی وہ شہرت ہوئی کہ بعض بڑے بڑے مفسرین و مورخین اپنے کو تر دامنی سے نہ بچا سکے۔ اس واقعہ کی ہمہ گیر شہرت بلکہ خیرہ کن دہشت کا عالم یہ ہے کہ بعد کے ہر دور میں اس کی بازگشت سنائی دیتی ہے اور جب کوئی مفسر و مورخ اس پر قلم اٹھاتا ہے تو بلا تنقید و تحقیق اور بغیر تفحص و جستجو کے پورا واقعہ ہی نہیں بلکہ صاحب معاملہ کی صحابیت کے شرف اور اعلیٰ مقام کو بھول جاتا ہے حتیٰ کہ وہ ان کے مقابلے میں اپنی فروتری اور پستی کی بھی رعایت نہیں کرتا۔ الا ما شاء اللہ۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ سے متعلق تمام تاریخی، تفسیری اور حدیثی معلومات و روایات کا تجزیہ و تحلیل کر کے اصل واقعہ کو اجاگر کیا جائے تاکہ ایک طرف تو یہ معلوم ہو سکے کہ حقیقت کیا تھی اور دوسری طرف یہ طے کیا جا سکے کہ تاریخ اسلام کے مطالعے اور فہم میں شان نزول کے فن پر کس حد تک اعتماد کرنا چاہیے۔ ترتیب زمانی اور تاریخ کے تقاضے کے مطابق اس بحث کا آغاز تاریخی واقعات کے تجزیے سے کیا جاتا ہے۔

(الف)

تاریخی واقعات و روایات

سیرت نبوی کی اولین دستیاب کتاب سیرۃ رسول اللہ، جو ابن اسحاق (متوفی [۱۵۱ھ / ۷۶۸ء]) کی تصنیف اور اس کے مرتب و محافظ ابن ہشام (متوفی [۲۱۳ھ / ۸۲۸ء]) کی موجودہ کتاب السیرۃ النبویۃ کی دین ہے کے مطابق یہ واقعہ یزید بن رومان کی سند پر بیان ہوا ہے جو آل زبیر کے ایک مولیٰ (آزاد کردہ غلام، یا رشتۂ "ولا" قائم کرنے والے آزاد شخص) تھے۔ ان کی روایت ہے کہ بنو مصطلق کے اسلام لانے کے دو سال بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ اموی کو ان پر عامل صدقات بنا کر بھیجا۔ قبیلے والوں نے ان کی آمد کی خبر سن کر ان کی پذیرائی کے لئے سوار ہو کر اپنے علاقے سے کچھ قدم ان کی جانب بڑھائے۔ حضرت ولید ان کے اس طرح نکلنے پر خوفزدہ ہو گئے اور واپس جا کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی کہ بنو مصطلق نے نہ صرف صدقات روک لئے بلکہ ان کے قتل کے درپے ہو گئے۔ مسلمان یہ سن کر بنو مصطلق کے

خلاف لشکر کشی کی باتیں کرنے لگے، اتنی کثرت سے کہ آپؐ بھی ان کے ہم نوا ہونے لگے۔
مدینہ میں یہ صورت حال تھی کہ بنو مصطلق کا ایک وفد بارگاہ نبوی میں حاضر ہوا اور انھوں
نے بیان کیا کہ کس طرح عامل نبوی ان کے علاقے میں آئے اور پھر ان کا استقبال
کنندوں کو دیکھ کر کس تیزی سے بلا کچھ کہے سنے واپس لوٹ گئے۔ وفد کے اراکین
نے پھر حضرت ولید کے مبینہ الزامات کی تردید کی اور تب یہ آیت نازل ہوئی [۸]

واقدی (متوفی ۲۰۷ھ/۸۲۲ء) نے اگرچہ اپنی روایت بلا سند بیان کی ہے لیکن ایسا
معلوم ہوتا ہے کہ وہ بنو مصطلق کے وفد کے بعض اراکین کے بیان پر مشتمل ہے۔ واقدی
کی روایت میں بعض اہم جزئیات ہیں مثلاً یہ کہ بنو مصطلق نے اپنی زمینوں اور باڑوں میں
مسجدیں تعمیر کر لی تھیں۔ انھوں نے جب حضرت ولید کے آنے کی خبر سنی تو ان کے بیس افراد
جزر (دودھاری اونٹنی) اور نَعَم (دودھار بکری بھیڑ وغیرہ) یعنی صدقات کے
جانور لے کر ان کے استقبال کو آگے بڑھے۔ لوگوں کا خیال تھا کہ کوئی مصدق یا عامل بعیر
(باربرداری کا اونٹ) اور شاۃ (عام بھیڑ بکری) صدقے میں نہیں قبول کرتا ہے۔ دوسری
طرف عامل صدقات نے ان کو دور سے دیکھا تو وہ تیزی سے لوٹ گئے اور نبی کریم صلی
اللہ علیہ وسلم کو خبر دی کہ بنو مصطلق کے لوگ ان کے پہونچنے پر مسلح تھے۔ اور ان کے
اور صدقہ کے درمیان حائل ہوگئے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خلاف ایک
تعزیری فوج بھیجنے کا ارادہ فرمایا تھا کہ بنو مصطلق والوں کو اس کی سن گن مل گئی اور ان
کا ایک وفد جو استقبال کنندوں پر مشتمل تھا مدینہ پہونچا اور انھوں نے بارگاہ رسالت
میں ان کے آنے، دور سے لوٹ جانے، اپنے استقبال کے لئے نکلنے وغیرہ کا ذکر کر کے
عرض کیا کہ حضرت ولید سے پوچھیے کہ کیا انھوں نے ہم سے اس سلسلے میں کوئی بات
بھی کی تھی۔ قبیلہ کے اراکین وفد کا بیان ہے کہ ہم جناب نبوی میں اپنا عذر بیان کر ہی

---

[۸] ابن اسحاق، سیرۃ رسول اللہ، انگریزی ترجمہ الفریڈ گیوم (A-GUILLAUME)
آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن ۱۹۵۵ء، ص ۴۹۳ —

رہے تھے کہ آیت کا نزول شروع ہوا۔ وحی کے ختم ہونے کے بعد آپ نے قرآن کا وہ حصہ سنایا اور ہمارے عذر اور ہمارے "صاحب" کے بارے میں آیت کریمہ کے نازل ہونے سے باخبر کیا۔[۵۸]

ابن سعد، کاتب و شاگردِ واقدی نے اپنے استاد و پیش رو کی روایت کو مختصراً بیان کر دیا ہے اس میں اگرچہ کچھ فرق ہے تو صدقات کے مویشیوں کا فرق بتانے والا جملہ نہیں ہے۔[۵۹] ابن قتیبہ نے نہ صرف یہ کہ اس واقعہ کو اور اس کے ذیل میں مذکورہ بالا آیت کریمہ کے نزول کو بیان کیا ہے بلکہ حضرت ولید کو صاف صاف کاذب" (جھوٹا) کہا ہے اگرچہ ان کو فاسق نہیں قرار دیا ہے۔ پھر اپنے دعوے کی مزید تائید اس روایت سے کی ہے جس میں سورہ سجدہ کی آیت[۶۰] کا حضرت علی اور حضرت ولید کے درمیان ایک نزاع پر نازل ہونے کا ذکر ہے[۶۱] ابن اعثم کوفی نے سورہ سجدہ کی آیت کا سببِ نزول بیان کرنے کے بعد بنو مصطلق کا واقعہ بیان کیا ہے اور اس کی تائید میں حضرت حسان بن ثابت، شاعر نبوی، کا ایک شعر بھی نقل کیا ہے[۶۲] ابو الفرج اصفہانی نے ابن قتیبہ کے انداز میں واقعۂ بنی مصطلق کو بیان کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ آیت کریمہ حضرت ولید کے بارے میں نازل ہوئی تھیں۔ اصفہانی نے اس سے خود نتیجہ اخذ کر کے حضرت ولید کو فاسق

---

[۵۸] واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسڈن جونس (MARSDEN JONES)، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص ۹۸۱-۹۸۰۔ [۵۹] ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت ۱۹۵۵ء، دوم ص ۱۶۱۔ [۶۰] آیت کریمہ ہے: أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ۔ (بھلا ایک جو ہے ایمان پر برابر اس کے جو بے حکم ہے، نہیں برابر ہوتے۔ ترجمہ شاہ عبد القادر دہلویؒ) [۶۱] ابن قتیبہ، المعارف، مرتبہ ثروت عکاشہ، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ص ۳۱۸-۳۱۹۔

[۶۲] ابن اعثم کوفی، کتاب الفتوح، حیدر آباد دکن ۱۹۶۸ء، جلد دوم ص ۲۵۹-۲۶۰۔

بھی کہا ہے اور زانی بھی۔ آخر الزام لگانے کا شرف تن تنہا اصفہانی کو جاتا ہے۔[۱۳]
بلاذری نے اپنی انساب الاشراف کی جلد اول میں جو عہد نبوی سے متعلق ہے نہ تو واقعۂ
بنی مصطلق کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی ان دونوں آیات کے بارے میں کچھ لکھا ہے۔ البتہ اپنی
پانچویں جلد میں واقعہ بنی مصطلق کو مختصراً بیان کرکے سورہ حجرات کی آیت کریمہ کے بارے میں
وہی شان نزول بیان کی ہے جو دوسرے مذکورہ بالا مورخین نے کی ہے۔[۱۴] مورخ طبری
نے بھی اپنی تاریخ میں نہ تو اس واقعہ کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی آیت کریمہ متعلقہ کے سببِ شانِ
نزول کا۔[۱۵] ان کے علاوہ مصعب زبیری[۱۶] اور محمد بن حبیب بغدادی ایسے علماء تاریخ و انساب[۱۷]
میں ہیں جنھوں نے اس واقعہ کو یکسر نظر انداز کیا ہے۔ موخر الذکر نے تو اپنی فہرست
”امراء رسول اللہ“ میں حضرت ولید کو بنو مصطلق کا عاملِ صدقات ہی نہیں بتایا ہے۔[۱۸]

دوسرے مورخین اور تذکرہ نگار، جنھوں نے حضرت ولید بن عقبہ کی صدقاتِ
بنی مصطلق پر تقرری کے واقعہ کو بیان کیا ہے اور اس کے ضمن میں سورہ حجرات کی آیت

---

۱۳ ابوالفرج اصفہانی، کتاب الاغانی، بیروت ۱۹۵۹ء، چہارم ص ۳۴۳ اور ص ۳۵۶-۷۔
۱۴ بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ص ۵۳۰، بلاذری نے بنو مصطلق کے دوسرے عامل حضرت عباد بن بشر انصاری کا تو ذکر کیا ہے جو حضرت ولید بن عقبہ کے جانشین ہوئے تھے لیکن اس موقع پر اس نے حضرت ولید کی جانب کوئی اشارہ نہیں کیا ہے۔ حضرت ولید کے واقعہ کے لئے ملاحظہ ہو، جلد پنجم (یروشلم ـــــ)، ص ۳۵۔
۱۵ طبری، تاریخ طبری، مرتبہ محمد ابو الفضل ابراہیم، دار المعارف مصر ۱۹۶۲ء، دوم ص ۵۹۴، ص ۶۰۴-۶، ص ۶۰۹-۱۰ اور جلد سوم ص ۱۴۷ اور ص ۱۵۳۔ طبری نے اس واقعہ کو بنو مصطلق یا مریسیع کے ذیل میں ذکر کیا ہے جیسا کہ عام مورخین کا قاعدہ ہے اور نہ ہی امراء رسول اللہ کے ذیل میں۔
۱۶ مصعب زبیری، کتاب نسب قریش، مرتبہ لیفی پروفنسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۸۔
۱۷ محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المحبر، حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء، ص ۱۲۶۔

قرآنیہ کی شانِ نزول بیان کی ہے اور حضرت ولید کو صراحتاً یا ضمناً فسق کا مجرم قرار دیا ہے، یعقوبی،[18] ابن عبدالبر،[19] ابن حزم،[20] ابن حجر،[21] ابن اثیر[22] اور ابن خلدونؒ[23] ہیں۔ متاخرین میں ذہبی اس اعتبار سے منفرد ہیں کہ وہ صدقات بنی مصطلق کا عامل تو حضرت ولید کو بتلاتے ہیں تاہم سورہ حجرات کی متعلقہ آیت کا کوئی حوالہ نہیں دیتے بلکہ سورہ سجدہ کی آیت کریمہ پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگرچہ اس آیت کی شانِ نزول کے بارے میں مذکورہ روایت کی سند صحیح ہے تاہم اس آیت کا مصداق عام جنمی ہیں، کوئی مخصوص شخص نہیں[24]۔ بعد کے مورخین اور مصنفین نے بلا تحقیق و تنقید اس واقعہ کو مع آیت کریمہ کے شانِ نزول کے قبول کر لیا ہے اور ان میں ہمارے دور کے ممتاز عالم دین مولانا مودودی کافی نمایاں نظر آتے ہیں۔[25]

(ب)

تفسیری روایات و آثار

تقریباً تمام مفسرین نے اپنی تفاسیر میں سورۂ حجرات کی متعلقہ آیت کریمہ کی شانِ نزول اور اطلاقِ معنی سے بحث کی ہے۔ اور یہی حال، لیکن کسی کم درجہ میں، محدثین کرام کی جلیل القدر تصانیف میں ملتا ہے۔ محدث و تذکرہ نگار ابن عبدالبر نے نہ صرف یہ کہ حجرات کی آیت کا مذکورہ بالا سبب نزول بیان کیا ہے بلکہ یہ فتویٰ بھی دیا ہے کہ علماء کے درمیان اس باب میں

---

[18] یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، بیروت ۱۹۶۰ء، دوم ص ۵۰۔ [19] ابن عبدالبر، الاستیعاب، برحاشیہ اصابہ سوم ص ۹۶ - ۵۹۴۔ [20] ابن حزم، جوامع السیرۃ، دارالمعارف مصر (غیر مورخہ)، ص ۲۰۵۔ [21] ابن حجر، الاصابہ فی معرفۃ الصحابہ، مصر ۱۹۳۹ء جلد سوم ص ۵ - ۵۹۴۔ نیز تہذیب التہذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ھ جلد ۱۱ ص ۱۴۴، ۱۴۲۔ [22] ابن اثیر، اسد الغابہ، تہران ایڈیشن ۱۳۷۷ھ، پنجم ص ۹۱ - ۹۰۔

[23] ابن خلدون، تاریخ، اول ص ۹۴ - ۸۳۔

[24] ذہبی، سیر اعلام النبلاء۔ قاہرہ ۱۹۶۲ء سوم ۶ - ۲۷۵۔

[25] سید ابوالاعلیٰ مودودی، خلافت و ملوکیت دہلی ۱۹۶۹ء، ص ۱۳ - ۱۱۱، نیز حاشیہ ص ۸۔

کوئی اختلاف نہیں ہے [۲۹]۔ یہ کہنے کی بات نہیں ہے کہ حافظ ابن عبد البر نے اپنے علم و فہم کے مطابق یہ عام فیصلہ صادر فرما دیا تھا جو ان کے علم و یقین کی حد تک صحیح بھی ہو سکتا ہے لیکن بعد کے ادوار پر اس کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اس سے سند حاصل کی جا سکتی ہے [۳۰]۔ چونکہ محدثین کرام کی روایات تفسیری روایات کی بنیاد و ماخذ ہیں اس لئے محدثین کرام کی آرا پر الگ سے بحث کی ضرورت نہیں ہے اور وہ تفسیری روایات کے ضمن میں از خود زیر بحث آ جائیں گی۔

ہم تک جن مفسرین کی تفاسیر پہونچی ہیں اور جنھوں نے اس موضوع پر کلام کیا ہے ان کے تنقیدی مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو تین طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے طبقہ میں وہ تمام مفسرین کرام آتے ہیں جنھوں نے آیت کریمہ میں مستعمل لفظ "فاسق" کا اطلاق حضرت ولید بن عقبہ اموی پر اور لفظ "نبأ" کا ان کی بارگاہ نبوی میں روداد و خبر دینے پر کیا ہے۔ اس طرح یہ طبقہ مفسرین حضرت ولید کو علانیہ اور صریح الفاظ میں فسق کا مجرم و مرتکب گردانتا ہے۔ دوسرے طبقۂ مفسرین میں وہ علماء آتے ہیں جو آیت کریمہ کے نزول کا سبب واقعہ بنی مصطلق کو قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان دونوں الفاظ کے معنی میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ جیسے کہ ذہبی نے سورہ سجدہ کی آیت کریمہ کے ذیل میں تشریح کی ہے۔ یعنی اس طبقہ کے مفسرین ایک روایت میں تو حضرت ولید کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں مگر دوسری روایت میں عام فاسق اس سے مراد لیتے ہیں۔ تیسرا طبقہ ان مفسرین قدیم و جدید پر مشتمل ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ واقعہ بنی مصطلق آیت کریمہ کے نزول کا زمانہ اور وقت رہا ہو تاہم وہ حضرت

---

[۲۹] موصوف کی عبارت ہے: ولا خلاف بین اہل العلم بتاویل القرآن فیما علمت ان قولہ عز وجل "اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا" فی الولید بن عقبۃ۔ ملاحظہ کیجئے استیعاب جلد دوم ص ۶۰۴۔ [۳۰] مولانا مودودی مرحوم و مغفور نے اس سے سند حاصل کی ہے ملاحظہ ہو، خلافت و ملوکیت ص ۱۲۴ بالخصوص حاشیہ۔

ولید بن عقبہ پر لفظ فاسق کا اطلاق نہیں کرتے۔

طبقۂ اول مفسرین صدقاتِ بنی مصطلق پر حضرت ولید بن عقبہ کی تقرری، ان کے طرزِ عمل، بارگاہِ رسالت میں ان کی روداد، وفدِ بنی مصطلق کی آمد اور ان کی معروضات اور آیت کریمہ کے نزول کے تمام مسائل کو مختلف اسناد کی بنیاد پر بیان کرتے ہیں۔ اگرچہ ان روایتوں میں کافی تفصیلات کا فرق ہے تاہم وہ اپنے مقصد و تجزیے میں متحد ہیں۔ طبری نے یہ روایت چھ مختلف اسناد سے بیان کی ہے۔ جن میں ایک حضرت ابن عباس سے، ایک مجاہد سے اور دو دو روایتیں قتادہ اور ابن ابی لیلیٰ کی اسناد پر مروی ہیں[۱۲۸]۔ فی شانِ نزول کے امام واحدی نے صرف حضرت حارث بن ضرار خزاعی کی تنہا سند پر یہی سبب نزول بیان کیا ہے[۱۲۹]۔ ابن تیمیہ[۱۳۰] اور ان کے شاگرد رشید ابن قیم[۱۳۱] کا بھی یہی خیال ہے کہ حضرت ولید ہی اس آیت کے نزول کا سبب تھے اور وہی اس کے مصداق بھی۔ مفسر ابن کثیر نے اس مضمون کو کئی اسناد پر بیان کیا ہے جن میں بعض ابن جریر طبری سے، بعض مسند احمد بن حنبل کی سند پر، بعض ابن ابی حاتم اور طبرانی سے اور دو روایتیں مجاہد اور قتادہ سے بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان روایات میں صحیح ترین حضرت حارث بن ابی ضرار خزاعی کی سند پر بیان ہونے والی روایت ہے[۱۳۲]۔ بدرالدین زرکشی نے فاسق سے مراد حضرت ولید کو لیا ہے[۱۳۳]۔ محمد بن احمد بن جزی کلبی نے بھی حضرت ولید پر فسق کا حکم لگا

---

۱۲۸ طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، مطبعہ میمنیہ مصر (غیر مورخہ) جلد ۲۶ ص ۷۲-۷۱۔

۱۲۹ واحدی، اسباب النزول، ص ۲۹۱-۲۹۲۔ ۱۳۰ ابن تیمیہ، منہاج السنۃ النبویہ، مطبعہ امیریہ مصر ۱۳۲۲ھ، سوم ص ۱۷۶۔ ۱۳۱ ابن قیم، التفسیر القیم، مرتبہ محمد اویس ندوی، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۹۴۹ء، ص ۴۴۲۔ ۱۳۲ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، عیسی البابی مصر (غیر مورخہ)، چہارم ص ۲۰۸-۲۱۰ نیز اردو ترجمہ نور محمد کارخانہ تجارت کراچی (غیر مورخہ) پارہ ۲۶، ۔۔۔ ۱۳۳ بدرالدین محمد بن عبداللہ زرکشی، البرہان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، عیسی البابی مصر ۱۹۵۷ء، جزو اول ص ۱۶۰۔

الزام ہی نہیں لگایا بلکہ ان کی پوری حیات کو فاسقانہ قرار دیا۔[۲۴]

جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) کو طبقۂ اول کے مفسرین کا نمائندہ سمجھنا چاہئے کیونکہ انھوں نے غالباً قدیم و متوسط تمام علماء تفسیر میں ۔ بلکہ جدید مفسرین میں بھی ۔ سب سے بڑھ کر اور کسی نے تحقیق و تفحص سے کام نہیں لیا ہے ۔ موصوف نے تقریباً دس مختلف سندوں کے ساتھ جو روایت بیان کی ہے وہ طبقۂ اول کے مفسرین کے نظریے کی تائید کرتی ہے اگرچہ ان کی گیارہویں روایت طبقۂ دوم کے مفسرین کے خیال کی موافقت میں ہے ۔ ان کی پہلی سند احمد بن حنبل، طبرانی، ابن ابی حاتم، ابن مندہ کی "سند جید" پر حضرت حارث بن خزاعی سے، دوسری طبرانی، ابن مندہ اور ابن مردویہ کی علقمہ بن ناجیہ خزاعی سے، تیسری اوسط میں بیان کردہ طبرانی کی حضرت جابر بن عبد اللہ سے، چوتھی سند ابن راہویہ، ابن جریر، طبرانی اور ابن مردویہ کی حضرت ام سلمہ ام المومنین سے، پانچویں ابن جریر، ابن مردویہ اور بیہقی نے اپنی اپنی سنن اور ابن عساکر نے اپنی تہذیب میں حضرت ابن عباس سے، چھٹی سند آدم، عبد بن حمید، ابن المنذر اور بیہقی کی مجاہد سے، ساتویں ابن مردویہ کی حضرت جابر بن عبد اللہ سے، آٹھویں سند میں عبد بن حمید کی حسن سے، نویں میں انھیں بزرگ کی عکرمہ سے اور دسویں سند میں عبد بن حمید اور ابن جریر کی قتادہ سے اس آیت کریمہ کا حضرت ولید بن عقبہ کے شان میں نازل ہونا بتایا ہے[۲۵]۔ سیوطی نے اپنی دوسری کتاب میں جو فن شان نزول پر ہے انھیں سندوں کی بنیاد پر انھیں روایات کو اجمالاً بیان کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ ان کی تمام اسناد کے سارے راوی ثقہ اور معتبر ہیں[۲۶]۔ اسی

---

۲۴ محمد بن احمد بن جزی کلبی، کتاب التسہیل لعلوم التنزیل، مطبوعہ مصطفیٰ محمد مصر ۱۳۵۵ھ، جلد چہارم ص ۵۹ - ۵۸ ۔

۲۵ سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، کتبہ اسلامیہ تہران (غیر مورخہ) جلد ششم ص ۸۹ - ۸۷ ۔

۲۶ سیوطی، لباب النقول فی اسباب النزول، مصر ۱۹۵۴ء، ص ۲۰۲ - ۲۰۱

طبقۂ اول میں بغوی[37]، ابن العربی[38]، ابوالفیض فیضی[39]، اور ہمارے دوسرے مفسرین جیسے معین الدین بن صفی الدین[40]، محمد بن علی شوکانی[41]، اور محمد نووی جاوی[42] بھی آتے ہیں۔ ان کے علاوہ بیشتر شیعہ مفسرین جیسے ہاشم بن سلیمان بحرانی[43]،

---

[37] ابو محمد حسین الفراء بغوی، معالم التنزیل، مطبع حیدری بمبئی ۱۲۹۵ھ، ص ۸۳۸۔

[38] ابوبکر محمد بن عبد اللہ بن العربی، احکام القرآن، تحقیق علی محمد البجاوی، عیسیٰ البابی مصر ۱۹۶۸ء جلد چہارم ص ۱۷۰۲-۱۷۰۳۔ [39] ابو الفیض فیضی، سواطع الالہام، نول کشور پریس لکھنؤ ۱۸۸۹ء ص ۷۴۱۔ فیضی نے اپنی خود عائد کردہ پابندی کے سبب حضرت ولید بن عقبہ کا نام لینے سے گریز کیا ہے اور واقعہ کا مختصراً اشارہ کنایہ میں بیان کیا ہے تاہم اس کی بھی مراد وہی ہے جو عام طور سے اس طبقہ کی ہے۔ [40] معین الدین بن شیخ صفی الدین، جامع البیان فی تفسیر القرآن، مطبع فاروقی دہلی (غیر مورخہ) جلد دوم ص ۴۰۰-۴۱۔ [41] محمد بن علی شوکانی، فتح القدیر، مطبعہ مصطفی البابی مصر ۱۹۶۴ء، جلد پنجم ص ۶۲۔ شوکانی کا بیان ہے کہ اگرچہ قصے مختلف ہیں تاہم روایات کثیرہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حضرت ولید ہی اس کا سبب نزول تھے اور وہی اس سے مراد ہیں۔ [42] محمد نووی جاوی، مراح لبید۔ تفسیر النووی، عیسیٰ البابی مصر (غیر مورخہ) جلد دوم ص ۳۱۳۔ حاشیہ پر ابو الحسن علی بن احمد واحدی (متوفی ۴۶۸ھ) کی کتاب الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز ہے اور وہ بھی اس نوع کی رائے کا اظہار کرتی ہے۔ [43] ہاشم بن سلیمان بحرانی (متوفی ۱۱۰۷ھ یا ۱۱۰۹ھ)، البرہان فی تفسیر القرآن، تہران ۱۳۷۵ھ چہارم ص ۲۰۵-۲۰۶۔ بحرانی نے اس سلسلہ میں سات روایتیں بیان کی ہیں۔ پہلی روایت میں فسق کے معنی کذب (جھوٹ) بتلاتے ہیں۔ چار روایات میں مختلف اسناد سے یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے الزام لگایا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند حضرت ابراہیم آپ کے نہیں بلکہ جریج قبطی کے ہیں۔ آپ نے غضبناک ہو کر قبطی کے قتل کے لئے حضرت علی کو مامور کر دیا مگر قبطی نے ثابت کر دیا کہ وہ مجبوب ہے اور تناسل کے ناقابل۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ چھٹی روایت میں اس آیت کا اور ساتویں میں سورہ سجدہ کی آیت کا شان نزول حضرت ولید کے واقعات کو بیان کیا گیا ہے۔

ابوالحسن عاملی اصفہانی[44]، وغیرہ بھی شمار ہوتے ہیں۔ اگرچہ شیعہ مفسرین نے اپنی ایک مخصوص شیعی روایت میں اس آیت کریمہ کی شانِ نزول حضرت عائشہ صدیقہ کے ذیل میں بیان کی ہے۔ اور اس سے ان کے نسبتاً معتدل امامی مفسر ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸ھ) جو اپنی دوسری آراء کی بناء پر طبقۂ دوم کے مفسرین، اپنا دامن نہیں بچا سکے ہیں[45]

طبقۂ اول کے مفسرین کی بیان کردہ روایات اور ان کی اسناد کا ذکر کرنے کے بعد ان کا تجزیہ و تحلیل ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے کہ بنو مصطلق کا واقعہ مختلف انداز سے بیان کیا گیا ہے۔ قاری کے ذہن پر ان کو پڑھنے کے بعد پہلا تاثر یا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر واقعہ کی اصل صورت کیا تھی؟ اس ذیل میں متعدد دوسرے سوالات ابھرتے ہیں:

اول یہ کہ حضرت ولید بن عقبہ نے اپنی ناکام واپسی کی کیا وجہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتائی تھی؟

دوم یہ کہ صحابی موصوف کی روئداد سن کر مسلمانوں کا بالعموم اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بالخصوص کیا ردعمل ہوا تھا؟

سوم یہ کہ بنو مصطلق کے وفد نے کیا معذرت کی تھی اور ان کی معذرت کے بعد کیا ردعمل ہوا تھا؟

---

[44] ابوالحسن عاملی اصفہانی، تفسیر المرآۃ و مشکوۃ الاسرار، تہران، (غیر مورخہ)، ص ۲۶۰۔ عاملی نے فسق کے معنی سورہ سجدہ کے ذیل میں بتائے ہیں اور اس کا سبب نزول حضرت علی و ولید کا واقعہ بتایا ہے۔

[45] ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، کتاب جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید، تبریز ایران ۱۳۷۹ھ، ص ۴۴۵ اور بیروت ایڈیشن ۱۹۵۵ء، جلد ۲۶، ص ۸۷۔ طبرسی کے ایران ایڈیشن میں شانِ نزول کے بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک حضرت کے بارے میں نازل ہوئی اور دوسرے "فاسق و نبا" سے عام معنی مراد ہیں لیکن بیروت ایڈیشن میں حضرت ماریہ قبطیہ اور ابراہیم بن رسول کریم کا حوالہ بھی موجود ہے۔

چہارم یہ کہ خود جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا تھا؟

جہاں تک پہلے سوال کا جواب ہے تو مختلف تفسیری اور تاریخی روایات حضرت ولید کی ناکام واپسی کی مختلف وجوہ بتاتی ہیں۔ بیشتر قدیم روایات اس مضمون کی ہیں کہ حضرت ولید کسی بنا پر ڈر گئے (فَفَزِعَ) اور لوٹ کر مدینہ خبر دی کہ بنو مصطلق نے صدقات روک لئے یہ بڑی اہم بات ہے کہ تقریباً تمام ابتدائی مورخین مثلاً ابن اسحاق، واقدی، ابن سعد، ابن قتیبہ اور متاخرین میں ابن خلدون، ابن اثیر اور ذہبی[۸۲] نے ان کے خوفزدہ ہو کر راستہ سے لوٹ آنے کا ذکر کیا ہے۔ بعض مورخین کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ان کو اپنے قتل کا خوف اور صدقات نہ ادا کرنے کی غلط فہمی اس بنا پر ہوئی کہ بنو مصطلق کے استقبال کنندوں کو وہ غارت گر سمجھے تھے۔ اس کی تائید بعض قدیم حفاظ حدیث و مفسرین کے بیانات سے ہوتی ہے۔ مثلاً مجاہد کی روایت میں مذکور ہے کہ حضرت ولید نے اپنی واپسی کا سبب اپنے قتل کئے جانے کا خوف بتایا تھا۔[۸۳] چنانچہ دوسرے اور تیسرے طبقے کے مفسرین کرام نے اسی کو قبول کیا ہے۔ طبقۂ اول کے مفسرین نے بالعموم قتادہ کی روایت قبول کی ہے جس میں یہ بیان ہوا ہے کہ حضرت ولید نے بنو مصطلق پر صرف صدقات روک لینے اور اپنے قتل کے منصوبے کا ہی الزام نہیں لگایا تھا بلکہ ان پر ارتداد کا الزام بھی عائد کیا تھا۔[۸۴] ظاہر ہے کہ یہ دوسرا الزام زیادہ سنگین تھا اور اس میں بدنیتی اور خبث خلق کی بو آتی ہے اور وہ سراسر امادی اور کذب کی پیداوار معلوم ہوتا ہے چنانچہ طبقۂ اول کے مفسرین نے اس کو خوب خوب قبول کیا ہے۔ مگر اس سے بھی زیادہ سنگین الزام مفسرین کی ان روایات میں لگایا گیا ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ حضرت ولید بن عقبہ اموی اور بنو مصطلق کے درمیان جاہلیت کے زمانے سے عداوت چلی آ رہی تھی اس لئے وہ عمداً راستے سے پلٹ پڑے اور بنو مصطلق پر صدقات روک لینے، مرتد ہو جانے اور ان کو قتل کرنے کے ارادے سے نکلنے کے خود ساختہ الزامات عائد کئے۔ طبقۂ اول کے مفسرین ــ قدیم و متاخر ــ نے اس کو ترجیح دی ہے چنانچہ طبری، ابن کثیر، سیوطی، عینی، ابن حجر، واحدی[۸۵] وغیرہ نے اس

(۸۲ تا ۸۵) حوالوں کے لئے ملاحظہ کیجئے سابقہ کتابوں کے مذکورہ بالا صفحات۔

بات کو اپنی روایات میں نمایاں طور پر واضح کیا ہے۔

دوسرے سوال کہ حضرت ولید بن عقبہ کی رپورٹ کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کا کیا ردِ عمل ہوا تھا کے جواب میں اکثر روایات کا یہ بیان ملتا ہے کہ مسلمانوں نے بنو مصطلق پر فوج کشی کی باتیں شروع کر دی تھیں اور مسلمانوں کی کثرتِ گفتگو یا رائے عامہ سے متاثر ہو کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں خطوط پر سوچنا شروع کر دیا تھا کہ اسی دوران بنو مصطلق کو سن گن مل گئی اور انھوں نے ایک وفد فوراً روانہ کر دیا۔ جس نے اپنا موقف واضح کیا۔ تمام قدیم مورخین مثلاً ابن اسحاق، واقدی، ابن سعد اور کسی حد تک ابن قتیبہ اور تمام اہم متاخرین مثلاً ابن خلدون اور ابن اثیر وغیرہ نے اسی روایت کو بیان کیا ہے[55]۔ لیکن مفسرین کے یہاں بالعموم اور طبقۂ اول کے مفسرین کے یہاں بالخصوص ایک دوسری روایت بھی ملتی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ فوج کشی کے بارے میں سوچنا شروع کر دیا تھا بلکہ حقیقتاً ایک فوج حضرت خالد بن ولید کی سرکردگی میں بھیج بھی دی تھی۔ اب یہاں سے اس روایت کے دو حصے ہو جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت خالد کی فوج (بعث) راستے ہی میں تھی کہ بنو مصطلق والے جو مصدق رسول کے آنے کے منتظر تھے اور ان کے وقت مقررہ پر نہ پہونچنے سے متفکر تھے اپنے سردار حضرت حارث بن ضرار خزاعی کی سرکردگی میں روانہ ہوئے اور راستے میں اس لشکر نبوی سے ملے اور سارا ماجرا کہہ کر اپنا موقف واضح کیا اور پھر وہ مدینہ بھی بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوئے۔ بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ساتھ اپنی قوم کے صدقات بھی لے گئے تھے۔ لیکن بعض دوسری روایات میں یہ بیان ہوا ہے کہ حضرت خالد بن ولید کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر کے ساتھ بھیجا تھا کہ وہ رات میں سفر کر کے صبح سویرے بنو مصطلق کے علاقہ میں پہونچیں اور حملہ کرنے سے پہلے معلوم و جستجو کر لیں کہ بنو مصطلق کا اسلام کے بارے میں کیا طرزِ عمل ہے۔ حسب ہدایتِ نبوی حضرت خالد بن ولید نے کوچ کیا اور علاقے میں پہونچنے کے بعد انھوں نے اذان و نماز کی صدائیں سنیں اور واپس آ کر بنو مصطلق کے اسلام کی تصدیق کی[56]۔ گویا کہ حضرت خالد بن ولید کی یہ فوج دراصل غارتگر دستہ نہ تھی بلکہ طلیعہ تھی جو صرف خبر لانے اور مصدق رسول کی تصدیق کرنے کے لئے بھیجی گئی تھی۔

تیسرے سوال کہ بنو مصطلق کے وفد نے کیا کہا اور اس کے بعد کیا واقعہ پیش آیا کا جواب بھی مختلف روایات میں مختلف انداز سے بیان ہوا ہے۔ زیادہ تر روایتوں میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ بنو مصطلق نے بارگاہ نبوی میں یہ عذر پیش کیا کہ مصدق نبوی یعنی حضرت خالد بن عقبہ اموی ان کے پاس پہونچے ہی نہیں۔ چنانچہ حضرت حارث بن ابی ضرار خزاعی کی سند پر مروی روایت میں یہی ہے جو کہ مفسرین کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح روایت ہے۔ بنو مصطلق کے سردار کا دعوی یہ تھا کہ ان کے اسلام لانے کے بعد آنحضرت نے ایک وقت مقررہ پر اپنا عامل صدقات بھیجنے کا وعدہ کیا تھا۔ وقت موعود گذر گیا تو ان کو تشویش ہوئی کہ کہیں جناب رسالتمآب کسی سبب سے ناراض تو نہیں کہ مصدق نہیں بھیجا۔ چنانچہ انھوں نے تفتیش حال کے لئے سربرآوردہ حضرات کا ایک وفد مدینہ بھیجا جہاں ان پر یہ راز کھلا کہ حضرت ولید نے راستے سے واپس جاکر ان کے بارے میں کیا رپورٹ دی ہے۔ طبری، ابن کثیر، سیوطی اور طبقۂ اول کے تمام دوسرے مفسرین نے اسی روایت پر تکیہ کیا ہے اور محدثین کرام کے ایک بڑے طبقہ نے جن میں احمد بن حنبل بھی شامل ہیں اسی روایت کو بہترین و معتمد ترین قرار دیا ہے[۵۲]۔ لیکن اسی کے پہلو بہ پہلو ہم کو وہ روایات بھی نظر آتی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ بنو مصطلق کے وفد کی ملاقات راستے میں حضرت خالد بن ولید کی سرکردگی میں آنے والے لشکر سے ہوگئی تھی اور اسی سے ان پر حضرت ولید کے واپس جانے کی خبر ملی تھی۔ ان تمام روایات کے برعکس مورخین و مفسرین کی وہ روایات ہیں جن میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ وفد استقبالیہ نے حضرت ولید کو دور سے واپس پلٹتے دیکھ لیا تھا اور ان کے اس طرح واپس ہونے پر وہ بھی ان کے پیچھے پیچھے پہونچے تھے[۵۳]۔

چوتھے سوال کہ جناب رسالتمآب نے اس پورے قضیے میں کیا فرمایا تھا کے جواب میں ہمیں بعض روایات یہ بتاتی نظر آتی ہیں کہ آپ نے ان کا عذر سن کر قبول فرما لیا اور اس کے بعد معاً آیت کریمہ نازل ہوئی لیکن بعض دوسری روایات میں ہے کہ آپ نے سکوت فرمایا اور اس کے بعد ہی فیصلہ خداوندی آیا۔ تاہم کچھ روایات ایسی بھی ہیں جن کا مضمون یہ ہے کہ آپ نے بنو مصطلق کے وفد کو مورد الزام قرار دیا (فاتّہمہم) مگر پھر

ان کی معذرت قبول کرلی۔ روایات کا ایک اور مجموعہ ایسا ہے جو یہ بتاتا ہے کہ آپ نے بنو مصطلق کو متہم قرار دینے کے بعد یہ بھی فرمایا تھا کہ "تم لوگ اپنی حرکتوں سے باز آجاؤ ورنہ میرے پاس ایک شخص میرے جیسا ہے۔ اس کو میں تمہارے خلاف بھیجونگا اور وہ تمہارے تمام جنگ کے قابل مردوں کو قتل کردے گا اور تمہاری اولاد وازواج کو غلام بنالے گا۔" یہ کہہ کے، آپنے، اس روایت کے مطابق، حضرت علی کے شانے پر ہاتھ رکھا تھا گویا کہ آپ ان کی طرف اشارہ کررہے تھے۔

دنیا کے تین بڑے مذاہب — یہودیت، عیسائیت اور اسلام — کی باہمی کشمکش کی داستان اتنی ہی پرانی ہے جتنی خود عیسائیت اور اسلام کی تاریخ۔ اس کشمکش کے مختلف مذہبی، سیاسی اور اقتصادی اسباب ہو سکتے ہیں لیکن بنیادی وجہ اختلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام کا وہ معرکۃ الآرا خطبہ ہے جس میں انھوں نے اپنی قوم کو خطاب کرتے ہوئے نصیحت کی تھی کہ:۔

> خداوند تیرا خدا تیرے لئے تیرے ہی درمیان سے یعنی تیرے ہی بھائیوں میں سے میری مانند ایک نبی برپا کرے گا تم اس کی سننا (استثناء ۱۸:۱۵)

یہ پیشین گوئی توراۃ میں ہے جسے یہودی، عیسائی اور مسلمان تینوں آسمانی کتاب اور حضرت موسیٰؑ کو خدا کا نبی مانتے ہیں اس لئے یہ پیشین گوئی تینوں کی توجہ کا مرکز اور بحث کا موضوع بنی رہی ہے۔ ایک طرف عیسائی ہیں جن کا عقیدہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے جس نبی کے ظہور کی خبر دی تھی وہ حضرت عیسیٰؑ ہی تھے جو ظاہر ہو چکے۔ اس کے برخلاف یہودی ہیں جو کہتے ہیں کہ ابھی تک وہ نبی ظاہر نہیں ہوا اور ان دونوں سے الگ اہل اسلام کا مسلک ہے جو کہتے ہیں کہ یہ پیشین گوئی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بارے میں ہے۔

اس اختلاف کا منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اگر عیسائی حق پر ہیں تو یہودیت کی ساری عمارت گر جاتی ہے جس کے پیرو ابھی تک اس نبی کے منتظر ہیں اور ساتھ ہی ساتھ مسلمانوں کے دعوے کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ اور اگر یہودیوں کا عقیدہ صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ عیسائیوں اور مسلمانوں دونوں کو اس نبی کی معرفت میں دھوکا ہوا ہے۔ اور اگر اسلام کا دعویٰ صحیح ہے تو پھر عیسائیت

اور یہودیت دونوں کی بنیادیں منہدم ہو جاتی ہیں۔

یہ تو اس مسئلہ کا اختلافی پہلو تھا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر ان تینوں مذاہب کے پیرو اس نبی کی تعین پر متفق ہو جائیں تو پھر ان کے صدیوں پرانے اختلافات اور جھگڑوں کا خاتمہ ہو سکتا ہے اور دنیا کی بیشتر آبادی ایک مرکز پر جمع ہو سکتی ہے۔ اس اعتبار سے اس پیشین گوئی کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے جس پر خصوصی توجہ کی ضرورت ہے۔ آیئے اس کا تحقیقی جائزہ لیں۔

اس اعلان میں دو باتیں تو بالکل واضح ہیں (۱) حضرت موسیٰؑ نے اپنے بعد ایک نبی کی بعثت کی خبر دی ہے۔ اور (۲) یہ کہ وہ نبی حضرت موسیٰؑ کی مانند ہوگا۔ البتہ دو باتیں تحقیق طلب ہیں۔ ایک تو یہ کہ "تیرے ہی درمیان" سے کون لوگ مراد ہیں اور دوسری یہ کہ "تیرے ہی بھائیوں" سے کن لوگوں کی طرف اشارہ ہے۔

یہ الوداعی تقریر حضرت موسیٰؑ نے اپنی قوم بنی اسرائیل سے خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔ ان سے یہ خطاب دو حیثیتوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک تو اس حیثیت سے کہ بنی اسرائیل حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد تھے جن کا لقب اسرائیل تھا۔ دوسرے اس حیثیت سے کہ بنی اسرائیل دنیا کی دوسری اقوام کے مقابلے میں حضرت ابراہیمؑ کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے کیونکہ حضرت یعقوبؑ حضرت اسحاق کے بیٹے اور حضرت ابراہیمؑ کے پوتے تھے تورات کے بیان کے مطابق (پیدائش ۱۲:۱۷) خدا نے حضرت ابراہیمؑ اور ان کی نسل کے حق میں خصوصی برکتوں اور نعمتوں کا وعدہ فرمایا تھا اور دنیا کی دوسری تمام اقوام پر ان کو فضیلت بخشی تھی۔

اب اگر حضرت موسیٰؑ کے ذہن میں خطاب کے وقت پہلی حیثیت تھی تو ان کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ اے اولاد اسرائیل وہ نبی تم ہی لوگوں میں پیدا ہوگا۔ بالفاظ دیگر اس نبی کا تعلق بنی اسرائیل سے ہوگا۔ اور اگر ان کے ذہن میں دوسری حیثیت تھی تو مطلب یہ ہوگا کہ اے ابراہیمؑ کے خاندان والو! وہ نبی تم ہی لوگوں میں سے ہوگا یعنی خاندان ابراہیمی سے۔ لیکن ضروری نہیں کہ حضرت اسحاقؑ اور یعقوبؑ کی نسل سے ہو بلکہ حضرت ابراہیمؑ کے کسی دوسرے بیٹے کی نسل سے بھی ہو سکتا ہے۔ غالباً چونکہ حضرت موسیٰؑ کے الفاظ میں قدرے ابہام تھا اور کئی معنی لئے جا سکتے تھے غالباً اسی کے پیش نظر مفہوم کو متعین کرنے کے لئے حضرت موسیٰؑ نے بعد کے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی یہ کہ وہ نبی تمہارے ہی بھائیوں میں سے ہوگا۔ اس طرح نبوت تمہارے ہی خاندان

میں رہے گی۔ اس مفہوم کی تائید خدا کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جو حضرت موسیٰؑ نے آگے چل کر نقل کیا ہے کہ خدا نے فرمایا ہے:

میں ان کے لئے ان ہی کے بھائیوں میں سے تیری مانند ایک نبی برپا کروں گا۔ (استثناء ۱۸:۱۸)

دیکھئے یہاں صرف "بھائیوں" کا لفظ استعمال ہوا ہے اور بنی اسرائیل کی طرف مطلق کوئی اشارہ نہیں۔ نیز عہد نامہ جدید میں یہ خبر اسی انداز سے نقل کی گئی ہے:

موسیٰؑ نے کہا کہ خداوند خدا تمہارے بھائیوں میں سے تمہارے لئے مجھ سا ایک نبی برپا کرے گا (اعمال ۳:۲۲)

ان تشریحات کی روشنی میں حضرت موسیٰؑ کے الفاظ کا مطلب یہ ہوا کہ آئندہ زمانہ میں حضرت ابراہیمؑ کی نسل میں ایک نبی ظاہر ہوگا جو بنی اسرائیل کے بھائیوں میں سے ہوگا۔ اب رہا یہ سوال کہ بنی اسرائیل کے بھائیوں سے کون لوگ مراد ہیں تو اس بارے میں بھی توراۃ کا بیان بالکل واضح ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کی اولاد کا سلسلہ ان کے دو بیٹوں سے چلا ہے۔ ان کے بڑے بیٹے حضرت اسماعیل کی اولاد بنی اسماعیل اور دوسرے بیٹے حضرت اسحاق (اور ان کے بیٹے حضرت یعقوب) سے جو سلسلہ چلا بنی اسرائیل کے نام سے مشہور ہے۔ ظاہر ہے کہ بنی اسرائیل اور بنی اسماعیل کے درمیان برادرانہ تعلق رہا۔ اور توراۃ میں دونوں ہی کے حق میں خدا نے برکتوں اور نعمتوں کا وعدہ فرمایا تھا کہ ان کی نسل خوب پھیلے گی، ان میں بادشاہ اور سردار پیدا ہوں گے۔ (پیدائش ۱۷:۶، ۲۱:۱۸)

بلا شبہ یہ وعدے پورے ہوئے۔ بنی اسرائیل کو دنیا میں عروج ملا، انہیں اقوام عالم پر فضیلت بخشی گئی، ان میں بے شمار فرمان روا پیدا ہوئے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سیکڑوں انبیاء ان میں ظاہر ہوتے رہے۔

لیکن کیا بنی اسماعیل کے حق میں بھی خدا کا وعدہ اسی طرح پورا ہوا؟ اسباب خواہ کچھ بھی ہوں بائبل اس معاملے میں خاموش نظر آتی ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ خدا کا وعدہ بنی اسرائیل کے حق میں تو پورا ہو اور ان میں بے شمار انبیاء مبعوث ہوں لیکن بنی اسماعیل میں ایک نبی بھی پیدا نہ ہو اور ان کے حق میں خدا کا وعدہ پورا نہ ہو؟!!

اسی کی طرف حضرت موسیٰؑ نے اپنے طویل خطبہ میں اشارہ کیا ہے کہ ایک وقت آئے گا جب کہ بنی اسماعیل کے بھائیوں یعنی بنی اسمٰعیل میں ان کی مانند ایک نبی پیدا ہوگا جس کی اطاعت پر بنی اسرائیل مامور ہوئے تھے۔

حضرت موسیٰؑ کے بعد وہ نبی ظاہر ہوا ؟ عہدنامہ عتیق کی آخری کتاب (ملاکی) کے لکھے جانے کے وقت تک وہ نبی ظاہر نہیں ہوا تھا۔ اور یہود کی رائے اس بارے میں معلوم و مشہور ہے کہ بقول ان کے وہ نبی ابھی تک ظاہر نہیں ہوا ہے۔ البتہ حضرت عیسیٰؑ کے متبعین نے ضرور یہ دعویٰ کیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ اور دوسرے نبیوں نے جس نبی کی آمد کی خبر دی تھی وہ حضرت مسیحؑ ہی تھے جیسا کہ انجیل یوحنا میں ہے:

> فلپس نے نتن ایل سے مل کر اس سے کہا کہ جس کا ذکر موسیٰؑ نے توریت میں اور نبیوں نے کیا ہے وہ ہم کو مل گیا۔ وہ یوسف کا بیٹا یسوعؑ ناصری ہے۔
> (یوحنا باب ۱ : ۴۵)

اسی انجیل میں آگے ہے:

> پس جو معجزہ اس نے (یعنی یسوع مسیحؑ نے) دکھایا وہ لوگ اسے دیکھ کر کہنے لگے جو نبی دنیا میں آنے والا تھا فی الحقیقت یہی ہے (باب ۶ : ۱۴)

آئیے دیکھیں وہ خصوصیات جو آنے والے نبی کی بیان کی گئی ہیں حضرت مسیحؑ میں کہاں تک پائی جاتی ہیں۔

اس نبی کی پہلی صفت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ بنی اسرائیل کے بھائیوں یعنی بنی اسماعیل سے ہوگا لیکن انجیل میں حضرت مسیحؑ کو اسرائیلی بتایا گیا ہے۔ انجیل متی میں حضرت مسیحؑ کا طویل شجرۂ نسب دیا گیا ہے جس کی رو سے حضرت مسیح یوسف کے بیٹے تھے جن کا نسب چالیسویں پشت میں جا کر حضرت یعقوبؑ سے مل جاتا ہے۔

اگر یہ نسب نامہ صحیح ہے تو حضرت مسیحؑ اسرائیلی ہوئے نہ کہ اسماعیلی۔ اس طرح پہلی ہی صفت ان میں موجود نہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسیحی علماء نے خود ہی یہ طے کر لیا کہ اس نبی کا تعلق بنی اسرائیل سے

ہوگا اور پھر حضرت مسیحؑ پر اس پیشین گوئی کو منطبق کرنے کے لئے یوسفؑ کے ذریعہ حضرت یعقوبؑ سے رشتہ جوڑ کر انھیں اسرائیلی ثابت کر دیا۔ لیکن یہ دعویٰ جب ہی صحیح ہو سکتا ہے جبکہ جناب مسیحؑ یوسف کے بیٹے ہوں۔ اور حقیقت میں ایسا نہیں کیونکہ تمام اناجیل میں صراحت ہے کہ حضرت مسیحؑ کنواری مریم کے بطن سے پیدا ہوئے تھے جن کو کسی مرد نے ہاتھ نہیں لگایا تھا۔ اس صورت میں حضرت مسیحؑ یوسف کے بیٹے کس طرح ہو گئے؟ کیا اس طرح بھی باپ بیٹے کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے؟ جب کہ مسیحی علماء کے بقول یوسف کا مریم سے ازدواجی تعلق قائم نہیں ہوا تو حضرت مسیح نہ تو یوسف کے بیٹے ہوئے اور نہ اسرائیلی۔ اس اعتبار سے بھی یہ پیشین گوئی اُن پر صادق نہیں آتی۔

اس کے علاوہ عیسائیت کا بنیادی عقیدہ ہی الجھ جاتا ہے وہ اس طرح کہ اگر حضرت مسیحؑ کو یوسف کا بیٹا تسلیم کر لیا جائے تو پھر خدا کے بیٹے ہونے کا عقیدہ جڑ سے کٹ جاتا ہے جس کی بنیاد ہی اس پر قائم ہے کہ حضرت مسیحؑ بلا باپ کے پیدا ہوئے اسی لئے انھیں خدا کا بیٹا کہا جاتا ہے۔ اور اگر وہ خدا کے بیٹے تھے جیسا کہ عیسائی علماء کا دعویٰ ہے تو پھر یوسف کے بیٹے کس طرح ہو گئے؟!

یہی وہ تضاد ہے جس میں عیسائی علماء مبتلا نظر آتے ہیں کہ اگر وہ مسیحؑ کو خدا کا بیٹا کہتے ہیں تو وہ اسرائیلی نہیں ہو سکتے (کیونکہ نسب کا تعلق باپ سے ہوتا ہے) اور جب اسرائیلی نہیں ہو سکتے تو نبوت پیشین گوئی ان پر صادق نہیں آتی۔ اور اگر انھیں یوسف کا بیٹا بتلاتے ہیں تو یہ عقیدہ ہی باطل ہو جاتا ہے کہ وہ خدا کے بیٹے تھے۔

اب عیسائی علماء اس پیشین گوئی کو حضرت مسیحؑ پر منطبق کرنے سے پہلے یہ طے کر لیں کہ حضرت مسیحؑ یوسف کے بیٹے تھے یا خدا کے۔

آیئے سلسلۂ کلام کو آگے بڑھائیں۔ دوسری نمایاں صفت اس نبی کی یہ بتائی گئی ہے کہ وہ حضرت موسیٰؑ کی مانند ہوگا۔ حضرت موسیٰؑ کی سیرت کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ انھوں نے وقت کی سب سے بڑی جابرانہ قوت کے مقابلہ میں توحید کی دعوت دی۔ ہر طرح کی سختیوں کا مقابلہ کیا، بالآخر وطن کو چھوڑ کر اپنے ساتھیوں کے ساتھ نکل کھڑے ہوئے ان کا تعاقب ہوا اور پھر ان کے دشمن تباہ و برباد ہوئے۔ ان کے خلاف ہر سازش ناکام ہوئی، وہ کامیاب ہوئے اور اپنی قوم کی رہنمائی کی۔

اب دیکھئے ان میں سے کوئی بات بھی حضرت عیسیٰؑ کی سیرت میں نظر آتی ہے جس کی بنا پر

کہا جا سکے کہ حضرت مسیحؑ حضرت موسیٰؑ کی مانند تھے۔ اس کے برعکس بقول انجیل حضرت مسیح کو ان کے مخالفوں نے نہایت آسانی کے ساتھ صلیب پر چڑھا دیا۔

اس موضوع پر مزید گفتگو کی حاجت نہیں۔ حضرت موسیٰؑ کی سیرت توراۃ میں موجود ہے۔ حضرت مسیحؑ کے حالات زندگی انجیل میں موجود ہیں۔ کیا کسی عیسائی عالم میں اتنی جرأت ہے کہ دونوں پہ نظر ڈال کر یہ دعویٰ کر سکے کہ حضرت مسیحؑ حضرت موسیٰؑ کی مانند تھے؟

ان مباحث سے قطع نظر کیا عیسائی علماء نے اس پر بھی غور کیا کہ حضرت موسیٰؑ نے ایک نبی کی بعثت کی خبر دی ہے نہ کہ "خدا کے بیٹے کی"۔ اگر واقعی حضرت مسیحؑ کی طرف اشارہ مقصود تھا تو اس کی بہترین صورت یہ تھی کہ ان کا تعارف ایک ایسی صفت سے کرا دیا جاتا جو سوائے ان کے آج تک کسی انسان میں نہیں پائی گئی، یعنی یہ کہ وہ بدون باپ کے پیدا ہوئے۔ پس موسیٰ علیہ السلام فرما دیتے کہ تم میں ایک نبی ظاہر ہوگا جو بغیر باپ کے وجود میں آجائے گا۔ اس طرح کسی کو بھی اشتباہ نہ ہوتا کیونکہ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ سوائے حضرت مسیحؑ کے دنیا میں کوئی شخص بھی اس صفت سے موصوف و مشہور نہیں ہوا۔

اور کیا عیسائی حضرت مسیحؑ کو دوسرے تمام انبیاء کی طرح ایک نبی مانتے ہیں؟ کیا عیسائی دنیا میں حضرت مسیحؑ نبی کی حیثیت سے تسلیم کئے جاتے ہیں؟ (یا خدا کے بیٹے کی حیثیت سے؟)

اگر یہودیوں نے حضرت مسیحؑ کو خدا کا نبی نہیں مانا تو اتنا تعجب خیز نہیں جتنا عیسائیوں کا مذکورہ بالا پیشین گوئی کا حضرت مسیح پر منطبق کرنا ہے۔ کیا یہ امر قابل تعجب نہیں کہ خود حضرت مسیحؑ نے بصراحت یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میں وہی نبی ہوں جس کی آمد کی خبر موسیٰؑ نے دی تھی ——— مگر عیسائی علماء ایسا دعویٰ کرتے ہیں۔

حضرت مسیحؑ (بقول انجیل) نہ تو اسرائیلی تھے نہ اسمٰعیلی اور نہ حضرت موسیٰؑ کی مانند تھے اور نہ نبی تھے ——— پھر بھی تمام حقائق سے چشم پوشی کرتے ہوئے اور نتائج سے صرف نظر کر کے عیسائی علماء اس پیشین گوئی کو حضرت مسیحؑ پر منطبق کر دیتے ہیں!!

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حضرت مسیحؑ وہ نبی نہیں تو ان کے علاوہ بھی کسی ہستی پر یہ پیشین گوئی منطبق ہوتی ہے؟

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے حضرت موسیٰؑ کی وفات کے بعد سے آج تک کسی انسان نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ موسیٰؑ نے جس نبی کی آمد کی خبر دی تھی وہ میں ہوں، سوائے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے۔ اس کے ثبوت میں قرآن حکیم کی بہت سی آیات اور احادیث نقل کی جاسکتی ہیں لیکن یہاں ہم صرف ایک آیت کی نقل پر اکتفا کرتے ہیں۔ اعلانِ نبوت کے کچھ ہی دن بعد آپ نے اللہ تعالیٰ کا یہ پیغام لوگوں کو سنایا:

إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝ (المزمل)

تم لوگوں کے پاس ہم نے اسی طرح ایک رسول تم پر گواہ بنا کر بھیجا ہے جس طرح ہم نے فرعون کی طرف ایک رسول بھیجا تھا۔

ان لوگوں کے نزدیک جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کا رسول مانتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کا پیغام ہے جو بذریعہ وحی آپ پر نازل ہوا اور آپ نے سنایا، لیکن جو لوگ آپ کو اللہ کا رسول نہیں مانتے ان کے نزدیک حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعویٰ کیا کہ مجھ کو اسی طرح نبی بنا کر بھیجا گیا ہے جس طرح موسیٰ کو فرعون کی طرف بھیجا گیا تھا۔ گویا توراۃ کے الفاظ میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم حضرت موسیٰؑ کے مانند نبی ہیں۔ تاریخ کی روشنی میں اپنی نوعیت کا اور نہایت واضح الفاظ میں پہلا دعویٰ ہے۔

نبوت کا دعویٰ کس نے کیا ہے؟ بنی اسرائیل کے بھائیوں، یعنی بنی اسمٰعیل میں سے ایک فرد نے۔ اس طرح اس پیشین گوئی کی تمام شرطیں پوری ہو جاتی ہیں یعنی موسیٰ علیہ السلام کے بعد بنی اسرائیل کے بھائیوں میں سے حضرت موسیٰؑ کی مانند خدا نے ایک نبی ظاہر کر دیا۔ کیا اس کے لئے مزید ثبوت اور دلیل کی ضرورت ہے۔

حضرت موسیٰؑ کی سیرت بائبل میں محفوظ ہے۔ آج دنیا کا ہر انسان دونوں کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ دونوں کی سیرت میں اس درجہ مشابہت ہے کہ بلا خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم حضرت موسیٰؑ کی مانند اللہ کے رسول ہیں اور ساتھ ہی ساتھ یہ چیلنج بھی دے سکتے ہیں کہ جتنی مشابہت موسیٰ علیہ السلام سے حضرت محمدؐ کی ثابت ہے اتنی دنیا کے کسی انسان سے ثابت نہیں کی جاسکتی۔ اب اگر کسی میں ہمت ہے تو تاریخ کی ورق گردانی کرے اور کسی ایسی ہستی کو پیش کر کے دکھا دے۔

یہی نہیں ۔ آپ اس پیشین گوئی کے الفاظ پر جتنا غور کریں اتنی ہی یہ حقیقت نکھرتی چلی جائیگی کہ حضرت موسیٰؑ کی پیشین گوئی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی پر صادق نہیں آتی اور صرف آپ ہی پر پوری طرح منطبق ہوتی ہے ۔

اب ذرا اس پر غور فرمائیے کہ حضرت موسیٰؑ کے بعد سینکڑوں انبیاء بنی اسرائیل میں ظاہر ہونے والے تھے پھر ایک خاص نبی کی بعثت کا ذکر اس اہتمام کے ساتھ کیوں کیا گیا ۔ آنے والا نبی چاہے موسیٰ علیہ السلام کی مانند ہو یا نہ ہو اس کی اطاعت بہر حال لازم تھی پھر ایک خاص نبی کی جو موسیٰ علیہ السلام کی مانند ہو اس کی اطاعت پر کیوں زور دیا گیا ؟ اور صرف حضرت موسیٰؑ ہی نے ایسا نہیں کیا، بقول بائبل بعد کے انبیاء بھی اس کی آمد کی خبر دیتے رہے اور اس کی مختلف صفات بیان کرتے رہے ۔ اس نبی کی شان ہی کچھ ایسی تھی کہ بنی اسرائیل کو اس کے ظہور کا بہت انتظار تھا ۔ ملاکی نبی نے خدا کا یہ فرمان نقل کیا ہے :

"یاں عہد کا رسول جس کے تم آرزو مند ہو آئے گا رب الافواج فرماتا ہے ۔"

(ملاکی ، باب ۱)

یہاں اس نبی کا تعارف "عہد کا رسول" سے کرایا گیا ہے یعنی جس کی اطاعت کا عہد بنی اسرائیل سے اس قدر اہتمام کے ساتھ لیا گیا تھا اور شائد بار بار کہ اس نبی کا گویا نام ہی عہد کا رسول پڑ گیا تھا ۔ ایسا اس لئے تو نہیں کیا گیا کہ بنی اسرائیل کی طرف سے اندیشہ تھا کہ یہ اس کی اطاعت سے انحراف کرنے والے تھے ، شائد اس بنا پر کہ وہ ان میں سے نہیں بلکہ بنی اسمٰعیل سے آنے والا تھا ۔

بہر حال وہ نبی اس حد تک مشہور ہو چکا تھا اور اس کے اتنے چرچے تھے کہ اس کا ایک نام ہی "وہ نبی" مشہور ہو چکا تھا ۔ اس سلسلہ میں انجیل یوحنا کا یہ بیان خاص طور پر قابل توجہ ہے ۔ جب یوحنا (یحییٰ) کی موت کی شہرت ہوئی تو :

یہودیوں نے یروشلم سے کاہن اور لاوی یہ پوچھنے کو اس کے پاس بھیجے کہ تو کون ہے ؟ تو اس نے اقرار کیا اور انکار نہ کیا بلکہ اقرار کیا کہ میں تو مسیح نہیں ہوں ۔ انہوں نے اس سے پوچھا پھر کون ہے ؟ کیا تو ایلیاہ ہے ؟ اس نے کہا میں نہیں ہوں ۔

کیا تو نبی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ نہیں ۔۔۔۔ انھوں نے اس سے
یہ سوال کیا کہ اگر تو نہ مسیح ہے نہ ایلیاہ نہ وہ نبی تو پھر بپتسمہ کیوں دیتا ہے؟
(یوحنا، باب ۱۹، ۲۵)

اس اقتباس سے یہ حقیقت ظاہر ہے کہ حضرت مسیح کی بعثت سے پہلے بنی اسرائیل تین ہستیوں کی آمد کے منتظر تھے، ایلیاہ، مسیح اور وہ نبی، گویا اس نبی کا نام لینے کی ضرورت نہیں تھی، اس کی کسی نمایاں صفت بتانے کی بھی ضرورت نہیں تھی۔ بلکہ صرف "وہ نبی" کہہ دینا کافی تھا اور مخاطب فوراً سمجھ جاتا تھا کہ اس سے کون شخص مراد ہے، یعنی وہی نبی جس کی آمد کی خبر موسیٰ علیہ السلام اور بعد کے بہت سے انبیاء نے دی تھی۔

کیا آپ نے کبھی اس بات پر بھی غور کیا کہ یوں تو دنیا میں خدا کے بے شمار انبیاء اور رسول آئے ہیں لیکن سوائے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی نبی "وہ نبی" (عربی میں) "النبی" (انگریزی میں) The Prophet [1] کے نام سے مشہور ہوا ہے؟

جب کوئی کہتا ہے "سیرت النبی" "قال النبی" The Life of the Prophet، The Prophet said تو اس سے کون سی ہستی مراد لی جاتی ہے؟ کیا آج علمی دنیا میں ان الفاظ سے سوائے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی اور ہستی کو مراد لیا جا سکتا ہے؟

اگر آپ کے نزدیک تاروں کا شمار مشکل ہے تو ہم پورے اعتماد کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ساری دنیا کے انسان بھی مل کر شمار نہیں کر سکتے کہ کتنی بار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو "النبی" اور The Prophet کہا اور لکھا جا چکا ہے۔

---

[1] اس وقت میرے سامنے عہد نامہ جدید (انجیل) کے دو انگریزی ترجمے ہیں اور دونوں ہی براہ راست یونانی سے کئے گئے ہیں (۱) The Twentieth Century New Testament: New York 1904 اس میں "النبی" کا ترجمہ اس طرح کیا گیا ہے The Prophet (۲۵) اور (۲) The New Covenant. New York 1946 اس میں اسی مقام (یوحنا باب ۱، ۲۵) کا ترجمہ یہ ہے The Prophet.

دنیا اس نبی کی منتظر تھی، بنی اسرائیل اس کو "وہ نبی" کے نام سے جانتے تھے۔ اور جب "وہ نبی" ہر ہوگیا تو سب ہی نے اسے "النبی" "الرسول" The Prophet کہکر پکارا۔ دوست اور ن، اپنے اور پرائے، عقیدت مند اور ناقد سب نے "النبی" اور The Prophet کہا اس ۔باوجود اس کو "وہ نبی" تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے بڑھ کر قابل تعجب اور کیا بات ہو سکتی ہے؟! یعنی نسے تو سب "وہ نبی" The prophet کہیں اور ساتھ ہی ساتھ انکار بھی کردیں اس تضاد کی ں شائد آسانی سے نہ مل سکے۔

جس کو دنیا نے ایک بار بھی "النبی" یا The Prophet نہ کہا ہو اس کو "وہ نبی" سمجھ جائے تو اس فیصلہ پر کیا کیا جا سکتا ہے؟ کیا اب بھی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے "وہ نبی" ہونے لوئی شبہ باقی ہے؟!

پیشین گوئی کے الفاظ پر پھر ایک بار نظر ڈالئے۔ وہ نبی موسیٰؑ کی مانند ہوگا، اس کی اطاعت کا ہے۔ اس سلسلے میں یہ سوال اٹھ سکتا تھا اور اٹھنا چاہئیے تھا کہ اگر کسی شخص نے (بنی اسرائیل سے، اسمٰعیل سے یا کسی بھی قوم سے) یہ دعویٰ کیا کہ میں وہی نبی ہوں جس کی خبر موسیٰ علیہ السلام نے دی ۔اور میں موسیٰؑ کی مانند ہوں تو یہ بات کس طرح ثابت ہوگی کہ یہ شخص موسیٰؑ کی مانند ہے۔ اس کا قطعی ہ تو ایک عرصے کے بعد ہی ممکن ہے اس کے لئے انتظار کرنا پڑے گا کہ کب اس کا تصادم زبردست ت سے ہوتا ہے۔ اور پھر دیکھنا ہوگا کہ غالب کون آتا ہے اور پھر موسیٰ علیہ السلام کی طرح کامیاب بلنے والوں کی وہ رہنمائی کرتا ہے کہ نہیں؟ تو کیا فیصلہ کے دن تک اس کی نبوت معرض التواء میں گی؟ بہر حال اس نبی کے معاصرین کے لئے یہ مسئلہ ضرور تھا۔ اس کا حل؟

کیا یہ ممکن نہ تھا کہ اس نبی کی کوئی ایسی صفت یا نشانی بتا دی جاتی کہ اول دن ہی سے معلوم اکہ یہ "وہ نبی" ہے اور حضرت موسیٰؑ سے مشابہت ثابت ہونے کے وقت تک انتظار نہ کرنا پڑتا؟

یقیناً خدا کے نزدیک ایسی بہت سی صورتیں ممکن تھیں منجملہ ان کے ایک یہ بھی تھی:

دنیا بھر کی قوموں اور خاندانوں میں سے صرف ایک خاندان کا انتخاب کر لیا جاتا اور اسی ـسے انبیاء اٹھائے جاتے اور اس کا اعلان کر دیا جاتا کہ جب بھی کوئی اس خاندان سے بت کا دعویٰ کرتا اس کو جھوٹا سمجھ لیا جاتا۔

حضرت ابراہیمؑ کے خاندان کے ساتھ کیا ہی کیا گیا کہ نبوت کے لئے اسی کو چن لیا گیا اور حضرت ابراہیم کی اولاد میں سے حضرت اسحٰقؑ کے بیٹے حضرت یعقوبؑ (اسرائیل) کا انتخاب کیا گیا اور پھر ان ہی کی اولاد سے انبیاء مبعوث ہوتے رہے۔ اس طرح اب لوگوں کو اس کشمکش میں مبتلا ہونا نہیں پڑتا تھا کہ یہ شخص سچا نبی ہے یا جھوٹا مدعی۔ یہ سلسلہ مدتوں تک چلتا رہا۔

اب تکوینی مصالح کی بنا پر ایک خاص نبی کی بعثت مقصود تھی اور سب کے لئے اس کی اطاعت بھی لازمی قرار دی جا رہی تھی لہٰذا اس غیر معمولی شخصیت کی یہ واضح نشانی بتا دی گئی کہ وہ خاص نبی بنی اسمٰعیل سے ہوگا۔ یعنی پے در پے سینکڑوں انبیاء بنی اسرائیل میں پیدا ہوتے رہیں گے اور ادھر بنی اسمٰعیل میں کوئی نبی پیدا نہیں ہوگا۔ لیکن جب بھی بنی اسمٰعیل میں کوئی شخص نبوت کا دعویٰ لے کر اٹھے تو سمجھ لینا کہ یہ وہی نبی ہے۔

رہا اس شبہ کا امکان کہ ضروری نہیں کہ جو مدعی بنی اسمٰعیل سے اٹھے وہ سچا ہی نبی ہو۔ اس کا ازالہ اس طرح ممکن ہے کہ یہ اعلان کر دیا جائے کہ بنی اسمٰعیل سے "وہی نبی" ظاہر ہوگا جو پہلا اور آخری نبی ہوگا تاکہ کسی بھی شبہ کا امکان نہ رہے اور کوئی یہ نہ سوچے کہ ممکن ہے وہ نبی آئندہ آئے۔

تاریخ شاہد ہے کہ حضرت اسمٰعیلؑ کی اولاد میں ہزاروں سال تک کسی فرد نے بھی نبوت کا دعویٰ نہیں کیا۔ اس نوعیت کا پہلا اور آخری دعویٰ جناب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی کیا ہے چنانچہ قرآن نے مخاطبین کو اس طرف متوجہ کیا کہ۔

تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ۙ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَّا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ۙ[1] (یٰسین)

اتارا زبردست رحم والے نے تاکہ تو ڈرائے ایک قوم کو جنہیں نہیں ڈرایا گیا ان کے باپ دادوں کو سو ان کو خبر نہیں۔

تو کسی کی یہ ہمت نہ ہو سکی کہ اس کی تردید کر سکے اور بتائے کہ بنی اسمٰعیل میں آپ سے پہلے بھی کوئی نبی آیا ہے۔

اب آپ کی سمجھ میں یہ بات آ گئی ہوگی کہ حضرت عیسیٰؑ کی بعثت کے بعد یہود کیوں مدینہ میں آ کر بس گئے تھے۔ کیا اس بات سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ انھیں علم تھا کہ بنی اسمٰعیل میں ایک نبی

---

[1] یہی مضمون سورہ القصص ۴۶ اور السجدہ ۳ میں بھی دہرایا گیا ہے۔

ظاہر ہونے والا ہے اور وہ ہجرت کر کے یثرب آئے گا۔

یہاں ایک اور نکتہ بھی قابل توجہ ہے وہ یہ کہ حضرت موسیٰؑ کے زمانہ سے لے کر حضرت عیسیٰؑ کی بعثت تک اس نبی کے چرچے تو بہت رہے لیکن نام سے شہرت نہیں ہوئی۔ اس کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ لوگ کسی ممتاز شخصیت کے نام پر اپنی اولاد کے نام رکھ لیا کرتے ہیں اس صورت میں اشتباہ کا امکان بہر صورت رہتا ہے کہ اس نام سے کون سا شخص مراد ہے۔ یہی معاملہ اس نبی کے ساتھ بھی ہو سکتا تھا۔

اس کے علاوہ اس میں ایک لطیف نکتہ یہی ہے۔ بعض شخصیات اپنے نام سے اتنی مشہور و معروف نہیں ہوتیں جتنی اپنے لقب یا منصب سے ہو جاتی ہیں۔ مثلاً جب کسی ملک میں ہم کہتے ہیں کہ شہنشاہ، صدر، سلطان یا وزیر اعظم نے یہ حکم جاری کیا ہے تو نام جانے بغیر ہر شخص سمجھ جاتا ہے کہ اس سے ملک کا حاکم اعلیٰ مراد ہے اور اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا ہونا چند صورتوں کے ساتھ مقید ہے۔

(۱) اس طرح شخص مخصوص صرف اسی علاقہ میں پہچانا جا سکتا ہے جس میں اس کی حیثیت مسلم ہو۔ مثلاً سعودی عرب میں جب شاہ یا ملک کہا جائیگا تو وہیں کا شاہ یا ملک مراد ہوگا لیکن جب کسی دوسرے ملک میں شاہ یا ملک بولا جائیگا تو وہیں کا بادشاہ مراد ہوگا۔ یہی صورت وزیر اعظم اور صدر کے معاملہ میں ہوگی۔

(۲) منصب سے اسی وقت تک وہ شخص پہچانا جائے گا جب تک وہ اس منصب پر فائز اور زندہ بھی رہے گا۔ معطل ہو جانے یا مر جانے کے بعد اب اس منصب سے وہی شخص مراد ہوگا جو اس وقت اس پر فائز ہوگا۔

(۳) اس طرح منصب سے کوئی شخص ساری دنیا میں اور ہمیشہ مشہور و معروف نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ملک کا حاکم اعلیٰ الگ ہوتا ہے اور مختلف لوگ اس پر فائز ہوتے رہتے ہیں۔

(۴) ایک وقت میں ایک منصب پر ایک ہی شخص فائز ہو ورنہ اشتباہ ناگزیر ہو جائے گا۔ مثلاً کسی ملک میں اگر دو صدر یا دو وزیر اعظم ہوں تو پھر مخاطب نہیں سمجھ پائے گا کہ اس سے کون سا صدر یا وزیر اعظم مراد ہے۔

اس تمہید کو ذہن میں رکھنے کے بعد اب منصب نبوت پر غور کیجئے دیکھئے حضرت موسیٰ کے زمانہ ہی سے ایک نبی (جس کی آمد کی حضرت موسیٰ نے بشارت دی تھی) "وہ نبی" "النبی" "الرسول" The Prophet کے نام سے مشہور ہو چکا تھا اور عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ تک جب بھی کوئی یہ نام لیتا اس سے وہی نبی مراد ہوتا تھا جس کا ذکر موسیٰ علیہ السلام نے کیا تھا کیونکہ اس طویل مدت میں اس منصب کے ساتھ کسی دوسری ہستی پر اس کا اطلاق کبھی نہیں ہوا تھا اور عقل بھی کہتی ہے کہ اختتام عالم اس لقب یا مخصوص صفت کا اطلاق کسی دوسری ہستی پر نہ ہو ورنہ پھر شبہ پیدا ہو جائے گا کہ "النبی" سے کون سا "النبی" مراد ہے۔

گویا اس اسم کا تقاضہ ہی یہ ہے کہ جب "وہ نبی" یا النبی (The Prophet) ظاہر ہو جائے تو پھر کوئی "النبی" (یا The Prophet) کے نام سے ظاہر یا مشہور و معروف نہ ہو۔

اور اگر کوئی ہستی ہر ملک اور ہر زمانہ میں اسی نام سے مشہور و معروف ہو یعنی دنیا کے جس خطہ میں اور کسی بھی زمانہ میں جب "النبی" کہا جائے تو مخاطب فوراً سمجھ لے کہ اس سے کون مراد ہے تو اس کا مطلب یہی سمجھا جائے گا کہ اس ہستی کی نبوت دنیا کے ہر خطہ اور ہر زمانہ پر حاوی ہے۔

اب یہ فیصلہ دنیا کو کرنا ہے کہ وہ کون سی ہستی ہے جو ہزار ہا سال سے "النبی" "الرسول" The Prophet کے نام سے مشہور چلی آرہی ہے بالخصوص جب کہ اس نام یا منصب کا اطلاق اس ہستی کے سوا کسی اور پر نہ ہوا ہو، نہ ہو رہا ہو۔

روشنی ستاروں سے بھی ملتی ہے اور شمس و قمر سے بھی۔ اگر کوئی یہ کہے میں نے ایک ستارہ دیکھا ہے تو سننے والا کہے گا، دیکھا ہوگا کوئی ستارہ، آسمان میں سیکڑوں ستارے ہیں۔ لیکن جب کوئی یہ کہتا ہے کہ میں نے آفتاب دیکھا ہے تو کم از کم اس دنیا میں تو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ کون سے آفتاب کا ذکر کر رہے ہو۔

اگر رات کا وقت ہو اور لوگ روشنی کے محتاج اور منتظر ہوں کہ کب سورج طلوع ہوتا ہے اور کب ہمیں روشنی ملتی ہے۔ پھر انتظار کے بعد آفتاب طلوع ہوا اور دنیا پکار اٹھے کہ آفتاب طلوع ہو گیا اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ کون سا آفتاب نکلا ہے، یا ہٹ دھرمی سے کہتا رہے کہ معلوم نہیں کون سا آفتاب طلوع ہوا ہے اور طلوع ہوا بھی کہ نہیں تو پھر اس شخص کے بارے میں دنیا جو کچھ کہے گی سب سمجھ سکتے ہیں۔

مثل مشہور ہے جادو وہ ہے جو سر چڑھ کر بولے۔ دنیا (بالخصوص بنی اسرائیل) ہزاروں سال سے منتظر تھی کہ کب "وہ نبی" "النبی" The Prophet ظاہر ہو۔ جب "وہ نبی" ظاہر ہو گیا ساری دنیا نے شعوری یا لاشعوری طور پر یک زبان ہو کر اسے "النبی" اور The Prophet کے نام سے جان لیا لاکھوں بار اسی نام سے پکار لیا اور پکار رہی ہے۔ کوئی دوسرا اس نام سے نہ ظاہر و مشہور ہوا نہ ہے، اس پر بھی اگر کوئی یہی کہتا رہے کہ "وہ نبی" "النبی" ظاہر نہیں ہوا یا یہ کون سا "النبی" یا The Prophet ہے تو اس کے بارے میں کیا کہا جائے؟!

اب تک ہمارا روئے سخن یہود و نصاریٰ کی جانب تھا جو بائبل کو الہامی کتاب اور موسیٰؑ کو خدا کا نبی مانتے ہیں لیکن ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو موسیٰ علیہ السلام کو خدا کا نبی تسلیم نہیں کرتے بلکہ کسی بھی مذہب کے قائل نہیں۔ ان لوگوں کو بھی کم از کم ان مسائل پر تو غور کرنا ہی پڑے گا۔

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے تقریباً دو ہزار سال پہلے حضرت موسیٰؑ نے یہ خبر دی تھی کہ میری مانند ایک نبی ظاہر ہوگا۔ آج حضرت موسیٰؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت دنیا کے سامنے ہے۔ اور ناقابل انکار مشابہت بھی۔

کیا کوئی انسان بالقصد اپنی پیدائش سے وفات تک کی زندگی کو کسی نمونہ میں ڈھال کر مشابہت پیدا کر سکتا ہے؟ اگر نہیں تو وہ کون سی ہستی ہے جس کو دو ہزار سال پہلے سے علم تھا کہ بنی اسرائیل کے بھائیوں میں ایک نبی پیدا ہوگا جو موسیٰؑ کی مانند ہوگا۔

اور یہ کہ بائبل میں جس نبی کی آمد کی خبر دی گئی تھی وہ النبی" (The Prophet "وہ نبی" کے نام سے مشہور ہو چکا تھا۔ پھر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس نام سے مشہور و معروف ہوئے۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ دنیا کے سارے انسان ——— جو آپ پر ایمان رکھتے ہیں وہ بھی اور جو نہیں رکھتے وہ بھی بلکہ جو کسی مذہب کے بھی قائل نہیں وہ بھی آپ کو ہی "النبی" اور The Prophet کہتے ہیں مگر مانتے نہیں!

بحث و نظر

مسلمان باپ کی ذمہ داریاں

مولانا صدر الدین اصلاحی

مسلمان کی بنیادی ذمہ داریاں

مسلمان بحیثیت مسلمان، جو ذمہ داریاں اپنے سر رکھتا ہے، ان کو اگر اصولی طور سے تقسیم کیا جائے تو وہ کل تین قسموں کی نظر آئیں گی۔ ان میں سے ایک کا تعلق تو تمام تر اس کی اپنی ذات سے ہوگا، دوسری کا اس کے اپنے اہل و عیال سے ہوگا، اور تیسری کا تعلق باقی انسانوں سے ہوگا۔ پہلی دو ذمہ داریوں کا تعین یہ ارشادِ الٰہی کرتا ہے:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا... الخ (التحریم - ۶)

اے ایمان والو! بچاؤ اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو (جہنم کی) آگ سے ... الخ۔

اور تیسری کی وضاحت یہ آیتِ کریمہ کرتی ہے:۔

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (آل عمران - ۱۱۰)

تم وہ بہترین گروہ انسانی ہو جو لوگوں (کی رہنمائی) کے لیے برپا کیا گیا ہے۔ تم (انہیں) بھلائی کا حکم دیتے ہو۔ برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

جہاں تک پہلی ذمہ داری کا سوال ہے، وہ سب سے مقدم بھی ہے سب سے اہم بھی ہے، اور سب سے بڑی اور بھاری بھی، کیونکہ اس کا ادا ہو سکنا اپنی استطاعت کی حد تک اُن سارے ہی فرائض و ہدایات کی انجام دہی پر موقوف ہے جن کے مجموعے کا نام دین اور شریعت ہے، یا قرآن و حدیث۔

دوسری ذمہ داری بھی ایک زبردست اور خاص اہمیت کی مالک ہے۔ اللہ رب

اعالیین نے اہل ایمان کو جس طرح اس امر کی تلقین کی ہے کہ "اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ" اسی طرح، ساتھ کے ساتھ، اس بات کی بھی تاکید کر رکھی ہے کہ "اپنے اہل وعیال کو اس آگ سے بچاؤ" آیت کا یہ اندازِ بیان صاف بتا رہا ہے کہ ان دونوں ذمہ داریوں میں عملاً تفریق نہیں کی جا سکتی۔ پہلی کو اولیت ضرور حاصل ہے اور وہ اہم تر بھی ہے، پھر اس کی بجا آوری ہر حال میں لازمی اور ناگزیر بھی ہے، لیکن دوسری کو بھی کسی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اگر اسے نظر انداز کر دیا گیا تو پہلی سے بھی آدمی عہدہ برآ نہیں قرار پا سکتا، خواہ اس کے لیے اس نے کتنی ہی ریاضتیں اور مجاہدے کر ڈالے ہوں۔

تیسری ذمہ داری بھی اپنی جگہ ایک عظیم اور بہت آزما ذمہ داری ہے، اور اسے ادا کیے بغیر ایک مسلمان کا واقعی معنوں میں مسلمان کی حیثیت سے، جانا پہچانا جانا مشکل ہے۔ یہ اس لیے کہ قرآن حکیم نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو اہلِ ایمان کی ایک لازمی صفت اور ضروری علامت قرار دیا ہے، اللہ کے رسولؐ نے اس صفت کی غیر موجودگی کو ایمان سے بے بہرہ ہونے کا ثبوت بتایا ہے، اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ معبود برحق نے امت مسلمہ کے وجود کی غرض وغایت ہی اسی کام کو فرمایا ہے۔ اگر مقصد کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ ذمہ داری بھی فی الواقع باقی دونوں ذمہ داریوں جیسی ایک ذمہ داری ہے۔ کیونکہ اس کا مدعا بھی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اپنی ذات اور اپنے اہلِ وعیال ہی کی طرح دوسرے بندگانِ خدا کو بھی نارِ جہنم سے بچانے کی کوشش کی جائے اور مسلسل کی جاتی رہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس کا مقام پہلی دونوں ذمہ داریوں کے بعد آتا ہے، مگر آتا بہر حال ہے اور بالکل غیر منفک طور سے آتا ہے، ایسے لزوم کے ساتھ آتا ہے کہ اسے انجام دیے بغیر خود اپنی ذات کو بھی آخرت کی تباہی سے نہیں بچایا جا سکتا۔

اس طرح یہ کہنا چاہیے کہ یہ تینوں ذمہ داریاں الگ الگ تین ہونے کے باوجود فی الواقع ایک ہی ہیں، یعنی ایک ہی سلسلے کی تین کڑیاں ہیں، باہم مربوط اور پیوستہ۔ اور یہ پورا سلسلہ ہی اس فریضے کے پورے مفہوم کی صورت گری کرتا ہے جسے انجام دینے کو "اسلام" اور انجام دینے والے کو "مسلمان" کہا گیا ہے۔

'مسلم تاریخ' کے بنانے والے عوامل جو بھی رہے ہوں، لیکن جہاں تک 'اسلامی تاریخ' کا تعلق ہے، اس کی تشکیل ہمیشہ سے یہ تینوں چیزیں کرتی رہی ہیں، آج بھی کر رہی ہیں، اور آئندہ بھی کرتی رہیں گی۔ اس لیے پوری طرح نہ اسلام کو سمجھا جاسکتا ہے صحیح معنوں میں مسلمان کو جانا پہچانا جاسکتا ہے، نہ ٹھیک طور سے 'اسلامی تاریخ' سے شناسائی حاصل کی جاسکتی ہے جب تک مسلمان کی ان تینوں بنیادی ذمہ داریوں کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔ آئیے اس وقت درمیانی کڑی کو لے لیں اور ذرا تفصیل سے یہ معلوم کرلیں کہ ایک مسلمان پر اس کے اپنے بچوں کے بارے میں جو بنیادی ذمہ داری ڈالی گئی ہے وہ کیا معنی رکھتی ہے اور کس طرح ادا کی جاسکتی ہے یا زیادہ صاف اور سادہ لفظوں میں یہ کہ 'مسلمان باپ' کیسا ہوتا ہے، اور اپنے بچوں کے بارے میں اس کی اصل فکر اور سب سے مقدم کوشش کیا رہتی ہے یا کیا رہنی چاہیے؟

ایک اصولی حقیقت

اس بحث کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک اصولی حقیقت کا جان اور سمجھ لینا مناسب رہے گا۔

دنیا کا ہر بامقصد گروہ، جو اپنے مقصد اور نصب العین کا واضح تصور رکھتا ہو اور اس کے بارے میں سنجیدہ اور مخلص بھی ہو، اس بات پر کڑی نظر رکھتا ہے اور اس کے لیے ہر ممکن اہتمام بھی کرتا ہے کہ اس کی صفوں میں نئے داخل ہونے والے افراد اس نصب العین کے سچے شناسا اور اس کے مخلص کارکن ثابت ہوں ان کا ذہن اس مقصد کے لیے بالکل یکسو، ان کے جذبات اس سے پوری طرح سرشار، اور ان کی توانائیاں اس کی بقاء و ترقی کی خاطر کی جانے والی جدوجہد پر اچھی طرح مرکوز رہیں اور یہ بالکل فطری بات ہے۔ ایسا ہونا ہی چاہیے۔ اس بارے میں زیادہ حساس، پرجوش اور مقصد کے دھنی لوگوں کا حال تو یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی آئندہ نسل کے دنیا میں قدم رکھنے سے پہلے ہی اس کے تئیں اپنی مساعی اور تدابیر کا آغاز کردیتے ہیں۔ نازی جرمنی کی واضح ترین

مثال ابھی کل کی بات ہے ۔ اس کے ہاں ماں بننے والی خواتین کے ذہنوں کو اور ان کے افکار و خیالات اور جذبات کو نازی ازم کی تیز تیز خوراکیں دی جاتیں، تاکہ ان کی ذہنی اور فکری لہروں میں یہ فلسفۂ حیات سرایت کر جائے اور پھر ان کے اندر پروان چڑھنے والے جنینوں کے زیر تشکیل لاشعور میں پہلے دن سے اس کا انعکاس شروع ہو جائے۔ اس کا یہ طرزِ عمل یقیناً اس کے اخلاص فی المقصد کا ایک مثالی مظہر تھا۔ نازی ازم کا نظریہ خواہ کتنا ہی غلط رہا ہو، مگر اس کی تعمیر و ترقی کے لیے جرمنی نے جو تدبیر اختیار کی تھی اس کی داد دیے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔

اسلام نے بھی اس بارے میں کچھ کم دور نگاہی سے کام نہیں لیا ہے۔ اس نے جہاں یہ چاہا ہے کہ مسلمان اپنی اولاد کو صحیح معنوں میں مسلمان بنا کر اٹھائیں، وہیں اس کے لیے اس نے انھیں ایسی تدبیروں کی بھی تلقین کر رکھی ہے جن کا سلسلہ اولاد کے آغاز وجود سے بھی پہلے سے شروع ہو جاتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو ذرا غور سے سنیے:

إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَرَادَ
أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ قَالَ بِسْمِ اللّٰهِ
[illegible]نَ وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ
مَا رَ[illegible]
(ابوداؤد، جلد اول، باب فی جامع النکاح)

جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس جانے کا ارادہ کرے تو پہلے بسم اللہ پڑھ کر یہ دعا کرے کہ خدایا ہم دونوں کو شیطان (کے شر) سے محفوظ رکھ، اور ہماری اس اولاد سے بھی شیطان کو دور رکھیو جو تو ہمیں عطا فرمائے

[illegible] کے بعد حضورؐ کے اس عمل کو بھی، جو دراصل سارے مسلمانوں کے لیے آپؐ کی ایک واجب الاتباع سنت کی حیثیت رکھتا ہے، سامنے رکھیے:

عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ
قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ أَذَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ
حِينَ وَلَدَتْهُ فَاطِمَةُ بِالصَّلٰوةِ ـ

عبد اللہ بن ابی رافع اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حسن بن علی کے کان میں، جب کہ وہ حضرت فاطمہ کے ہاں تولد پذیر ہوئے تھے،

نماز کی اذان جیسی اذان دیتے دیکھا ہے۔ (ابوداؤد، جلد دوم، باب فی المولود یؤذن فی اذنہ)

اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین رکھیے کہ حضورؐ کا یہ ارشاد، اور آپؐ کا یہ عمل محض ایک مذہبی رسم کے طور پر نہیں تھا، نہ صرف برائے برکت تھا، بلکہ اس کے پیچھے ایک عظیم مقصد کارفرما تھا۔ مقصد یہ تھا کہ مسلمان بچہ کا اولین جرثومۂ حیات جب وجود میں آئے تو غیر محسوس طور پر خداشناسی کا جوہر لیے ہوئے آئے، اور اس کے والدین کی توجہ الی اللہ ان کی ذہنی اور جذباتی لہروں کے ذریعہ اس کے اندر بھی سرایت کر جائے۔ اور پھر جب وہ اس دنیا میں قدم رکھے تو اس کے اندرونی حواس کی گہرائی اور اس کا لاشعور سب سے پہلے جس چیز کو اپنے اندر جذب کرے وہ اسلام کی روح ہو، اس کے کانوں سے گزر کر اس کے ذہن کی تہوں میں جس حقیقت کا احساس اترے وہ اللہ تعالیٰ کی لاشریک کبریائی کا، اس کے رسولؐ کی رسالت کا، اور اس کی بندگی کے اولین و کامل ترین مظہر (نماز) کا احساس و تصور ہو۔

جس اعلیٰ مقصد کی فکر کا اتنی دور سے اہتمام شروع ہو گیا ہو ممکن نہیں کہ بعد کے مراحل میں اس کی طرف سے بے اعتنائی یا کم اعتنائی کو روا رکھی جا سکی ہو گی۔ اس بے نظیر مقصد پسندی کا عین فطری تقاضا تھا کہ بچہ جوں جوں ایک باشعور ہستی کی حیثیت اختیار کرتا جائے اس کے قلب و نظر میں مقصد کے ابتدائی اور غیر شعوری احساس کو ہر ممکن تدبیر سے برابر جلا دی جاتی رہے، اور اس پر اسلام و خدا پرستی کا رنگ چڑھانے میں کسی کوتاہی سے کام نہ لیا جائے۔ چنانچہ ٹھیک ایسا ہی کیا گیا ہے۔ حضورؐ کے بعض ارشادات ملاحظہ ہوں:

مَنْ وُلِدَ لَهُ وَلَدٌ فَلْيُحْسِنْ اِسْمَهُ وَاَدَبَهُ۔ (بیہقی بحوالہ مشکوٰۃ ص۲۷۱)	جس کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو اسے چاہیے کہ اس کا کوئی اچھا سا نام رکھے، اور پھر اسے ادب سکھاتے رہو۔
مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدًا مِنْ نَحْلٍ اَفْضَلَ مِنْ اَدَبٍ حَسَنٍ (ترمذی جلد دوم باب ما جاء فی ادب الولد)	کوئی باپ اپنی اولاد کو حسن ادب سے بہتر کوئی چیز عطا نہیں کرتا۔

ان ارشادات میں "تادیب" اور "حسنِ تادیب" کے جو الفاظ ہیں، یاد رکھیے کہ وہ

انسانیت کے ہادیِ اعظم اور نفوسِ انسانی کے مزکّی بے عدیل کی زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ ہیں، اور امتِ مسلمہ کے افراد کو سامنے رکھ کر فرمائے گئے ہیں۔ اس لیے ان کا مدعا عام قسم کی "تادیب" اور "حسنِ تادیب" کے مفہوم سے مختلف، بہت مختلف ہے۔ یہ مدعا صحیح ترین اسلامی تعلیم و تربیت کا مدعا ہے۔ مقصود ارشاداتِ عالیہ کا یہ ہے کہ اپنی اولاد کو ایسے خیالات سے، ایسی عادات و اطوار سے، ایسے افکار سے عقائد سے، ایسے کردار سے اور ایسی سیرت سے آراستہ کرتے رہو جن سے امت مسلمہ کے افراد کو لازماً آراستہ ہونا چاہیے، اور اس طرح اسے ایک ایسے خاص قالب میں ڈھال دو، جو ظاہر اور باطن ہر حیثیت سے "مسلمان" ہو، اور کسی پہلو سے بھی مسلمان کے سوا اور کچھ نہ ہو۔ یہ اسی حسنِ تادیب کا ایک نمایاں جزو تھا جو اس حکم رسول میں مذکور ہے :-

عَلِّمُوا الصَّبِیَّ الصَّلٰوۃَ ابنَ سَبْعِ سِنِیْنَ وَاضْرِبُوْہُ عَلَیْھَا ابنَ عَشْرَۃٍ۔ (ترمذی، جلد اول، باب ماجاء متی یومر الصبی بالصلوۃ)

بچہ جب سات برس کا ہو جائے تو اسے نماز سکھاؤ، اور جب وہ دس برس کا ہو جائے (اور پھر بھی نماز نہ پڑھے) تو اسے سزا دو۔

نماز ہی جیسی بات روزے کی بھی ہے۔ ہدایت ہے کہ بچوں کو روزہ رکھنے کی ترغیب دی جائے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ دیگر احکام شریعت کی طرح نماز اور روزے کے احکام بھی بلوغ کے وقت ہی فرض ہوتے ہیں، اس سے پہلے کوئی بھی ان کا مکلف اور عند اللہ مسؤل نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود اگر مذکورہ ہدایات مسلمانوں کو دی گئی ہیں تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ ان ہدایات کی غایت وہی "حسنِ تادیب" ہے جس کا ہر مسلمان کو اپنی اولاد کے سلسلے میں ذمہ دار بنایا گیا ہے۔

بظاہر اولاد کی اس تعلیم و تربیت کے سلسلے میں باپ کی ذمہ داری اس وقت اختتام کو پہنچ جانی چاہیے جب وہ جوانی کی سرحدوں میں داخل ہو جائے، اور اب اُسے سنِ رشد کو پہنچ کر اپنی اصلاح و تربیت کا خود ذمہ دار قرار دیا جانا چاہیے۔ لیکن عملی حقیقت چونکہ یہ نہیں ہے کہ ہر جوانی لازماً رشد و صلاح اور احساسِ فرض ساتھ لیے آتی ہو۔ اس لیے ایسی اولاد کے باپ جو بالغ ہونے کے باوجود اچھے مسلمان ہوتے

کے معنی سے عملاً نا آشنا یا کم آشنا ہو، اس ذمہ داری کے بوجھ سے اب بھی سبک دوش نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ کیونکہ باپ کی حیثیت سے نہ سہی، ایک عام مومن کی حیثیت سے اُس کی اُس تیسری ذمہ داری کے تحت تو وہ بہرحال اب بھی آتی ہی ہے، اور آتی ہی رہے گی جو معاشرے کی اصلاح، اور اسے معروف کی تلقین اور منکر کی روک تھام کے سلسلے میں اس پر عائد ہے۔ اگر کوئی صاحب ایمان اس فریضے سے غافل نہیں ہے، اور خلق خدا کو بھلائی اور تقویٰ سے بہرہ ور کرتے رہنا اور برائی اور خدا فراموشی سے باز رکھنے کی جد وجہد کرنا وہ اپنی دینی اور ایمانی ذمہ داری سمجھتا ہے، تو بالکل فطری بات ہے کہ اس سلسلے میں اس کی نگاہ سب سے پہلے اور سب سے بڑھ کر اپنے عزیز و قریب کے لوگوں، بالخصوص اپنی اولاد ہی پر پڑے گی، اور پڑتی رہے گی۔ کیونکہ یہ "امر" اور یہ "نہی" کسی معمولی مقصد کے لیے نہیں ہوتی، بلکہ اپنے امکان کی حد تک انھیں آخرت کی ناکامیوں سے بچانے کے لیے ہوتی ہے۔ اور کوئی غلط کار سے غلط کار آدمی بھی ایسا نہیں کر سکتا کہ وہ دنیا جہان کو تو اس عظیم ہلاکت سے بچانے کے لیے جان فشانیاں کرے، مگر خود اپنے قریب ترین عزیزوں کے متعلق بے فکر بنا رہے یا زیادہ سے زیادہ یہ کہ انھیں بھی اس عام سطح پر رکھے۔ انسانی فطرت اس عجیب و غریب "مساوات" کی کبھی روادار نہیں ہو سکتی۔ معاملے کے اس پہلو کو اگر سامنے رکھیے تو اس حقیقت کے سمجھ لینے میں کوئی دشواری نہ ہوگی کہ اولاد کا سنِ رُشد اور اس کا وقتِ بلوغ ہی نہیں، اس کا ذہنی پختگی تک بھی اس کے مسلمان باپ کو اس کی تادیب حسن، اس کی اصلاح اور اس کی تلقینِ خیر کی ذمہ داریوں سے، اگر ضرورت باقی ہو، کو بری الذمہ نہیں قرار دلا سکتا، بلکہ بعض حالات میں تو، جب کہ اولاد کی غلط روی دور نہ ہو رہی ہو، اس کی تلقین و تادیب اور افہام و تفہیم کا فریضہ اس کے باپ کا ایک دائمی فریضہ بن جائے گا۔

انبیاء علیہم السلام کا اسوہ

انبیاء سے میں انسانیت کے عالی مقام رہنماؤں اور خدا پرستی کے مثالی

نمونوں، انبیاء علیہم السلام کا اسوہ امرِ مطلوب کو پوری طرح روشن کر دیتا ہے۔ یہ حضرات اپنی اولاد کو جس بات کی نصیحت اور تاکید کرنے پر اپنی توجہ مرکوز رکھتے وہ اس کے سوا اور کچھ نہ ہوتی کہ بچو! اپنے خدا ہی کے ہو کے رہنا۔ ابو الانبیاء حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق بھی، اور ان کے پوتے حضرت یعقوب علیہ السلام کے بارے میں بھی قرآن مجید کا بیان ہے کہ:-

.... وَوَصّٰى بِهَآ اِبْرٰهٖمُ بَنِيْهِ وَيَعْقُوْبُ يٰبَنِيَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ۔

(بقرہ - ۱۳۲)

.... اور اسی ملت (اور طریقہ پر قائم رہنے) کی تاکید ابراہیمؑ نے اپنے بیٹوں کو، اور پھر یعقوبؑ نے اپنے بیٹوں کو کی تھی۔ (انھوں نے کہا تھا) کہ اے میرے بیٹو! اللہ نے تمہارے لیے یہی دین (اسلام) پسند فرمایا ہے، سو تم ہرگز نہ مرنا مگر (اسی) اسلام کی حالت پر۔

"سو تم ہرگز نہ مرنا مگر اسی اسلام کی حالت پر" کے فقرے کا زور و تاکید دیکھنے کے قابل ہے۔ اسلام کی حقیقی روح کا بے نظیر مظہر بھی ہے۔ اور اس میں دینی حقائق و معانی کی پوری دنیا بھی سمٹی ہوئی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کا بھی، اور حضرت یعقوب کا بھی، مدعا یہ فرمانے سے یہ تھا کہ بیٹو! مسلم ہی بن کر جینا اور مسلم ہی کی حیثیت میں اس دنیا سے رخصت ہونا۔ تمہاری زندگی کا کوئی لمحہ بھی ایسا نہ گذرنے پائے جب تم اپنے خداوند کے حضور اپنے پورے وجود کو سپرد کیے ہوئے نہ ہو۔ جب اس کی رضا کی طلب پر تمہاری نگاہ جمی ہوئی نہ ہو، جب اس کی اطاعت گذاری کے لیے تم سراپا چشم و گوش نہ بنے ہوئے ہو۔ یاد رکھو اس راہ میں بہت سی مزاحمتیں پیش آئیں گی اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود تمہارا اپنا نفس اس خود سپردگی میں اکتاہٹ محسوس کرنے لگے، مگر خبردار! ان مزاحمتوں اور ان اکتاہٹوں کے آگے کبھی ہتھیار نہ ڈالنا۔ تمہیں ہر طرح کے حالات میں اپنے آقا و مولا سے چمٹے رہنا چاہیے۔ تم اللہ کے دین کے امین ہو اور اس کی کامل اور غیر مشروط بندگی ہی تمہاری زندگی کا پہلا اور آخری فریضہ ہے۔ اس لیے

جینا تو اسی کے لیے، اور مرنا تو اسی کے لیے گذاری کی حالت میں۔

پھر بات اتنی ہی نہیں ہے کہ انبیاء کرام اپنی اولاد کو یہ وصیت صرف اپنی روانی زندگی ہی میں کرتے رہے ہوں، نہیں، اس کی ضرورت انھیں اس وقت بھی یاد رہتی، اور اس فکر کا غلبہ ان کے ذہن پر اس لمحہ بھی برقرار رہتا جو ان کی حیات دنیوی کا آخری وقت اور آخری لمحہ ہوتا۔ مثال کے طور پر، خود قرآن کریم کی شہادت کے مطابق، حضرت یعقوب جس وقت آخرت کی دہلیز پر قدم رکھنے لگے تو انھیں اپنے فرزندوں کے بارے میں اس کے سوا اور کوئی فکر اور دوسری کوئی آرزو نہیں تھی کہ وہ ان کے بعد بھی اللہ کی لاشریک بندگی کے راستے پر پوری یکسوئی اور استقامت کے ساتھ چلتے رہیں۔ چنانچہ انھوں نے اسی غرض کی خاطر ان سے سوال کے انداز میں فرمایا:

مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْۢ بَعْدِیْ (بقرہ۔ ۱۳۳) تم لوگ میرے بعد کس کی بندگی کروگے۔

یہ سوال کا انداز انھوں نے اس لیے اختیار کیا تھا تاکہ بات بیٹوں کے سامنے زیادہ موثر طریقے سے آسکے اور انھیں اس امر کی اچھی طرح تنبیہ ہو جائے کہ حق اور اتباعِ حق کے معاملے میں کم اعتنائی اور کم کوشی کو کبھی قریب نہ آنے دیں گے۔ آنجناب کی اس وصیت اور اس تاکید و تنبیہہ سے ایک طرف تو اپنی اولاد کی حقیقی بہی خواہی کا، دوسری طرف دین کی بے نظیر محبت اور فکرمندی کا، تیسری طرف اپنے فرض کی ادائی کے غیر معمولی احساس کا جو اظہار ہوتا ہے اس کا اندازہ آسانی سے نہیں لگایا جا سکتا۔ آخر وہ اس امر واقعی سے ناواقف تو نہیں تھے کہ جنھیں وہ خطاب فرما رہے ہیں وہ ان کی اپنی ہی اولاد ہیں، پیغمبر زادے ہیں، ایک خانوادہ نبوت کے چشم و چراغ ہیں، رسالت کی چھاؤں میں پلے بڑھے ہیں، اور خود ان کی اپنی ہی آغوشِ تربیت میں پروان چڑھے ہیں۔ ایسے بندگانِ خاص کے بارے میں یقین کی حد تک توقع اسی بات کی رکھی جا سکتی تھی کہ وہ کبھی اپنے مقام و منصب کو نہ بھولیں گے اور اللہ کے دین اور اس کی رضا کے لیے ہی جینا مرنا ان کا شعار ہوگا، مگر پیغمبر کی شدتِ فکر و شدتِ احتیاط دیکھیے کہ وہ ان سب باتوں کے باوجود دنیا سے رخصت ہوتے ہوتے بھی ان کے جذبۂ عبودیت

اور احساس دین و ایمان کو نہایت موثر اور خوب صورت انداز میں مہمیز کرنا ضروری سمجھتے ہیں، اور جب سعادت مند بیٹے پوری عابدانہ شان اور پورے مومنانہ عزم کے ساتھ جواب دیتے ہیں کہ:

نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ اِلٰهًا وَّاحِدًا وَّنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ (بقرہ۔۱۳۳)

ہم (آپ کے بعد بھی بدستور) آپ (ہی) کے معبود اور آپ کے بزرگوں، ابراہیم، اسماعیل اور اسحاق کے معبود کی عبادت کرتے رہیں گے جو تنہا معبود برحق ہے، اور اسی کے طاعت گذار رہیں گے۔

تب جاکر وہ اطمینان کا سانس لیتے ہیں۔

اور امر واقعی کی آخری حد یہ بھی نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ جس پیغمبر کے کوئی اولاد نہ ہوتی جس سے وہ اپنے بعد اپنے مشن کی علمبرداری کی توقعات وابستہ کر سکتا، وہ اللہ تعالیٰ سے دعائیں کرتا کہ اسے ایسی کوئی اولاد عطا فرما دی جائے۔ حضرت زکریاؑ اس کی واضح مثال ہیں۔ وہ لاولد تھے۔ جب عمر کی اس حد تک پہنچ گئے جہاں پہنچ جانے کے بعد عام قانونِ طبعی کے تحت اولاد کی کوئی توقع باقی نہیں رہ جاتی تو یہ دیکھ کر مضطرب ہو اٹھے کہ دین کی جو خدمت انجام دیتے رہے ہیں مستقبل میں اس کے برقرار رہنے کے امکانات بڑی حد تک تاریک ہیں۔ اُن کا تعلق اُس اسرائیلی قبیلے (بنی لاوی بن یعقوب) سے تھا جو بارہ قبیلوں پر مشتمل پوری اسرائیلی قوم میں سے مقدس کی خدمت اور دین کی نگہداشت کے لیے مخصوص تھا، اور اس قبیلے کی بھی شاخ 'بنی ہارون' اس خدمت کے سب سے اعلیٰ کاموں کے لیے خاص تھی۔ حضرت زکریا اسی شاخ کے ایک خاندان (بنی ابیاہ) کے سردار تھے، اور اس لیے مقدس کی خدمتِ خاص کے منصب پر فائز تھے۔ انھوں نے جب دیکھا کہ ان کی زندگی کی شام آچکی ہے اور حال یہ ہے کہ نہ صرف بنی ابیاہ میں بلکہ پورے قبیلۂ بنی لاوی میں کوئی بھی ایسا نظر نہیں آتا جو اس خدمت کا اہل ہو تو ان پر بے چینی کی کیفیت طاری ہوگئی، اور پھر اسی

بے چینی کے عالم میں اپنے خدا کے حضور میں التجا پھیلا کر عرض پرداز ہوئے کہ:

رَبِّ اِنِّیْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَیْبًا وَّلَمْ اَكُنْ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِیًّا وَاِنِّیْ خِفْتُ الْمَوَالِیَ مِنْ وَّرَآءِیْ وَكَانَتِ امْرَاَتِیْ عَاقِرًا فَهَبْ لِیْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِیًّا یَّرِثُنِیْ وَیَرِثُ مِنْ اٰلِ یَعْقُوْبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیًّا۔ (مریم، ۴-۶)

اے میرے مالک! میری ہڈیاں گھل چکی ہیں اور میرا سر بڑھاپے سے بھڑک اٹھا ہے۔ مالک! میں کبھی تجھ سے مانگ کر نامراد نہیں رہا۔ مجھے اپنے بعد اپنے بھائی بندوں (کی فرض ناشناسی) کا ڈر ہے، اور میری بیوی بانجھ ہے۔ سو اپنی عنایت خاص سے مجھے ایک وارث عطا کر دے جو میری وراثت کو سنبھالے اور آل یعقوب کا بھی وارث بنے، اور اے پروردگار اسے پسندیدہ انسان بنا۔

یقینی طور پر ان کی یہ درخواست کسی دنیوی وارث عطا کیے جانے کی درخواست نہیں تھی۔ کیونکہ اس درخواست کے الفاظ ایسا سمجھنے کی بالکل اجازت نہیں دیتے۔ اس کے علاوہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ایسا خیال کرنے کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا کہ "ہمارا (یعنی اللہ کے پیغمبروں کا) کوئی وارث نہیں ہوا کرتا، ہم جو کچھ چھوڑ جاتے ہیں وہ صدقۂ عام ہوا کرتا ہے" (لَا نُوْرَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ۔ (بخاری، جلد دوم، کتاب الفرائض) پس حضرت زکریا کی یہ درخواست واضح طور پر ایک دینی وارث کی درخواست تھی، جو ان کے بعد ان کے چھوڑے ہوئے مشن کی خدمت اور علم برداری کا کام دے سکے۔ ان کا یہ کہنا کہ "مجھے اپنے بعد اپنے بھائی بندوں کی فرض ناشناسیوں کا ڈر ہے"، اس حقیقت کا ناطق گواہ ہے کہ انھیں اپنے خاندان میں، جو مقدس کی خدمات بجا لانے کا اصل ذمہ دار تھا، دور دور تک ایسا کوئی فرد نظر نہیں آ رہا تھا جو اس فرض کو ادا کر سکتا اور اخلاقی اور دینی نقطۂ نگاہ سے اس عظیم اور مقدس منصب کا اہل ہوتا۔ اس لیے انھوں نے اپنے لیے جس وارث کی دعا کی تھی وہ ایک ایسا وارث تھا جو ان کی اور خانوادۂ یعقوب کی علمی صلاحیتوں اور دینی کارگزاریوں کا صحیح معنوں

میں وارث ثابت ہو سکتا۔

سچے اہل ایمان نے اسوۂ انبیاء سے کیا رہنمائی حاصل کی

یہ انبیاء علیہم السلام کا اپنا صرف ایک عمل نہیں تھا بلکہ انھوں نے اپنے اس عمل سے اپنے پیرووں اور بعد کے اہل ایمان کے لیے ایک بنیادی اہمیت کی سنت بھی چھوڑی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ ان کا یہ اپنے اندر یہ تلقین رکھتا ہے کہ ہر مومن و مسلم کو اپنی اولاد کے بارے میں یہی روش اختیار کرنا چاہیے۔ اس کو اصل فکر، اصل تمنا اور اصل کوشش اس بات کی رکھنی چاہیے کہ اس کے بچے اور کچھ نہ بن سکیں نہ سہی، مگر اپنے خدا کے سچے بندے ضرور بنیں۔ اسی کی وہ انھیں اچھی سے اچھی نصیحتیں اور موثر سے موثر وصیتیں کرتا رہے اور اسی چیز کو وہ ان کے لیے اپنا چھوڑا ہوا سب سے قیمتی ترکہ سمجھے۔ کیونکہ انسان کی اصل زندگی دنیا کی نہیں بلکہ آخرت کی زندگی ہے، اور اسی کی کامیابی اصل کامیابی، اور اسی کی ناکامی اصل ناکامی ہے۔ اس لیے ایک مخلص اور دور اندیش مسلمان کو اپنی اولاد کی تربیت اور ذہن سازی بھی اسی نہج کی کرنی چاہیے۔ کہ وہ اپنی توجہات کا حقیقی رخ آخرت ہی کی طرف رکھنے والا بن جائے۔ رہا دنیا کی ضرورتوں کا سوال تو ان کے لیے ہر شخص کی طبیعت میں خود ایک زبردست داعیہ موجود ہوتا ہے، جس کی بنا پر وہ آپ سے آپ کچھ نہ کچھ کرتا ہی رہتا ہے، اور کرنے کے لیے اپنے کو مجبور پاتا ہے جب کہ آخرت کا معاملہ بالکل دوسرا ہے۔ ایک طرف تو وہی اصل زندگی ہے، دوسری طرف اس زندگی کے لیے زادراہ مہیا کرتے اور کرتے رہنے کے لیے اس کی طبیعت میں کوئی محرک نہیں پایا جاتا۔ اس طبیعت کے محرکات تمام تر مادیت نواز ہی ہوتے ہیں۔ اور ان میں بلا کی طاقت بھی ہوتی ہے۔ اس لیے آدمی ان کا اثر قبول کیے بغیر رہ ہی نہیں سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اولاد کو دنیا کی ضرورتوں کے لیے کچھ سکھایا پڑھایا ہی نہ جائے۔ ضرور سکھایا پڑھایا جائے۔ لیکن ان کا وہی مقام رکھا جائے جس کے وہ مستحق ہیں۔ مقدم کام کو مقدم۔ اور موخر کو موخر ہی رکھا جائے۔ اور

عدم کام ایک مسلمان کے لیے آخرت کا کام ہے، دنیا کا نہیں۔ اس کے لیے ایسی خدمت
یے لعنت ہے جو اسے یہ یاد نہ آنے دے کہ وہ حیوان نہیں بلکہ انسان ہے، وہ اس
نیا میں تن پروری اور عیش کوشی کے لیے نہیں پیدا کیا گیا ہے بلکہ اپنے پیدا کرنے
والے کی بندگی اور رضا طلبی کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ انبیاء علیہم السلام نے خود شناسی
اور خدا طلبی کی جو سنتیں چھوڑی ہیں، اور جن کی تعلیم دی ہے، وہ تمام و کمال اسی مقصد
کی خاطر تھیں۔ ان کے سچے متبعین نے اس مقصد کو جس طرح یاد رکھا اور ان کی سنت
پر جس طرح عمل کیا، اس کا مثالی نمونہ حضرت مریم کی والدہ ماجدہ کے عمل میں دیکھا
جا سکتا ہے۔ حضرت مریم ابھی ان کے بطن پاک ہی میں تھیں کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی:

رَبِّ اِنِّی نَذَرْتُ لَکَ
مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّرًا
فَتَقَبَّلْ مِنِّیْ۔
(آل عمران - ۳۵)

اے میرے رب! میں نے اس بچے کو جو میرے پیٹ میں ہے، تیری نذر کیا کہ وہ تیرے ہی کام کے لیے وقف رہے، میری اس پیشکش کو قبول فرما لے۔

اس دعا میں اگرچہ [illegible] ہے کہ انھوں نے دعا ایک بیٹے کے عطا کیے
جانے کی تھی بلکہ امر واقعہ یہی ہے [illegible] بعد کے فقروں سے تو ملتا ہی ہے خود
اس بات سے بھی ملتا ہے کہ اپنے ہونے والے بچے کو اللہ ہی کے کام کے لیے وقف
کرنے کی نذر کر رہی تھیں۔ اور شریعت موسوی میں اللہ کے کام، یعنی معبد کی خدمت
کے لیے مرد ہی مقرر کیے جا سکتے تھے، اور یہ منصب انہی کے لیے مخصوص تھا، عورتیں
اس خدمت پر مامور نہیں ہو سکتی تھیں۔ اس لیے حضرت مریم کی والدہ کا یہ کہنا کہ یہ بچہ مُحَرَّر
(یعنی معبد کی خدمت کے لیے وقف) ہوگا، قطعاً یہی معنی رکھتا تھا کہ خدایا! مجھے بیٹا
عنایت فرما۔ یہ قریب قریب وہی بات تھی جو حضرت زکریا کی دعا میں تھی۔ یعنی اس
درخواست کے وقت ان کی نظر اپنی کسی دنیوی ضرورت اور مصلحت کی طرف بالکل
نہیں تھی۔ حقیقت یہ ہرگز نہیں تھی کہ انھوں نے بیٹے کی آرزو کچھ اس طرح کی غرض
[illegible] عام لوگ [illegible] کیا کرتے ہیں کہ بیٹا زندگی کا سہارا

اور بڑھاپے کا عصا بنے گا۔ اس کے بخلاف انھوں نے خدا سے بیٹا خود اس دین کی خاطر مانگا تھا، صرف اس غرض سے مانگا تھا کہ اس کے ذریعہ مقدس کی خدمت انجام پائے، اللہ کے دین کو فروغ حاصل ہو اور دنیا میں حق کا اجالا پھیلے۔ ان کی اس پاک آرزو ہی کا نتیجہ تھا کہ ان کے ہاں جب بیٹے کی بجائے بیٹی پیدا ہو گئی تو اس پر وہ صرف اظہارِ حسرت ہی پر بس کر کے خاموش نہیں ہو گئیں بلکہ اب اسی پر صابر و شاکر ہو کر اسی بچی ہی کے لیے اس کے مومنہ صادقہ ثابت ہونے کی دعا کی طرف متوجہ ہو گئیں، اور اللہ تعالیٰ کے حضور عرض پرداز ہو کر بولیں کہ "میں نے اس کا نام مریم (پارسا اور پاک دامن) رکھا ہے، اور اسے اور اس کی اولاد کو شیطانِ مردود سے تیری پناہ میں دے رہی ہوں" (وَاِنِّیْ سَمَّیْتُهَا مَرْیَمَ وَاِنِّیْٓ اُعِیْذُهَا بِکَ وَذُرِّیَّتَهَا مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔ آلِ عمران۔ ۳۶) اس گزارش کا مدعا جس طرح واضح ہے اسی طرح اس کے پیچھے کام کرنے والا جذبہ بھی واضح ہی ہے۔ مدعا یہ تھا کہ اس بچہ کی زندگی، اور صرف اس کی اپنی ہی زندگی نہیں، بلکہ اس کی آل اولاد کی زندگی بھی پاکیزگی کا نمونہ بنے اور شیطان کی دراندازیوں سے محفوظ رہے۔ یہ سب کے سب خدا کے سچے پرستار ہوں، ان کے ایمان وعمل کی پاکیزگی نفس، دنیا اور شیطان کے ہاتھوں میں نہ جانے پائیں، تقویٰ اور طہارت ان کا شعار ہو، اور اللہ رب العالمین کی طاعت اور رضا طلبی ان کا وظیفۂ حیات ہو۔

حضرت مریم کی والدہ ماجدہ کا یہ طرزِ عمل یہ بتا دینے کے لیے بالکل کافی ہے کہ خدا اور اس کا دین ایک مسلمان سے اس کی اپنی اولاد کے بارے میں فی الواقع کیا چاہتا ہے؟ اس کے حق میں اس کی اصل ذمہ داری کس بات کو قرار دیتا ہے؟ وہ اس کو کیا بنانے کی ہدایت دیتا ہے؟ کون سا ذہن اور اندازِ فکر اس کے اندر پیدا کرنے کو کہتا ہے؟ کیسی تربیت دینے کی تاکید کرتا ہے؟ اور کس "علم" کا "ماہر" بنانے کی تلقین کرتا ہے؟

اہلِ ایمان کا ایک لازمی وصف

اولاد کے بارے میں ایک مسلمان کا یہی بنیادی فریضہ ہے تو جس کی بنا پر قرآن حکیم نے

• عباد الرحمٰن (رحمان کے بندوں) کی ایک ضروری پہچان اور لازمی صفت یہ بتائی گئی ہے کہ:

يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا۔ (الفرقان۔۷۴)

وہ کہتے ہیں کہ مالک! ہمیں اپنی بیویوں اور اپنی اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک دے اور ہمیں متقیوں کا امام بنا۔

اس آیت کا اصل مدعا سمجھنے کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو تصریحات سامنے ضرور رکھنی چاہییں: ایک تو یہ کہ مومن کی آنکھوں کی اصل ٹھنڈک وہ باطنی کیف اور روحانی سرور ہے جو اسے نماز سے حاصل ہوتا ہے۔ ارشاد مبارک ہے کہ:

جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلٰوةِ (احمد، نسائی)

میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے۔

دوسری یہ کہ ہر فرد مسلم اپنے زیر اقتدار اور زیر اثر لوگوں اور چیزوں کا نگراں اور ذمہ دار ہوتا ہے:

أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ ... الخ۔

(مسلم جلد دوم، کتاب الامارۃ)

سن رکھو تم میں کا ہر شخص راعی (نگراں و ذمہ دار) ہے، اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں جواب دہی کرنی ہوگی۔ لوگوں کے اوپر مقرر ہونے والا حکمراں ان کا راعی اور ذمہ دار ہے، اور اس سے اپنی رعیت کے بارے میں باز پرس ہوگی، اور مرد اپنے اہل و عیال کا راعی ہے اور ان کی بابت اسے اپنے خدا کے حضور میں جواب دہی کرنی ہوگی، ... الخ۔

ان ارشادات نبوی کی روشنی میں آیت کریمہ کا مدعا و مفہوم صاف طور سے یہ قرار پاتا ہے کہ عباد الرحمٰن، وہ حکمران ہوتے ہیں، دوسرے لفظوں میں سچے مسلمان وہ لوگ ہوتے ہیں، جنہیں کامل ضبط اہل و عیال کو اس حال میں پانا اور دیکھنا چاہیے

ہیں جسے دیکھ کر ان کے دلوں کو کچھ ویسی ہی راحت محسوس ہو جو ایک مومن کو نماز سے ملا کرتی ہے، نہ کہ وہ جھوٹی ٹھنڈک، جو دنیا کی متاع بے ثبات سے اہل دنیا کو حاصل ہوا کرتی ہے۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ افراد، جن کا وہ 'راعی' اور 'امام' ہے، تقویٰ کی صفت سے متصف ہوں، جن کے عقائد، جن کے افکار، جن کا نقطۂ نظر، جن کا کردار، جن کی گفتار، جن کی سیرت، جن کا اخلاق، جن کی پسند، جن کا مطلوب اور مقصود وہ ہو جو ان کے معبودِ برحق کی نگاہ میں پسندیدہ ہو، جس سے وہ خوش ہوتا ہو، اور جس کی اس نے ہدایت فرما رکھی ہو۔ ایسے ہی اہل وعیال اس کی آنکھوں کی ٹھنڈک بن سکتے ہیں، اور اسی شکل میں وہ 'متقیوں کا امام' ٹھہر سکتا ہے۔

اس وصف کی عملی شکل

اب تک کی بحث سے جو یہ اصولی حقیقت واضح ہوئی ہے کہ انبیاء اور ان کے سچے پیروؤں کی، اپنی اولاد کے بارے میں، اصل فکر کس بات کی رہتی ہے، اس کی عملی شکل اگر معلوم کرنی ہو تو قرآن کریم کی طرف رجوع کیجئے، جو آپ کو بتائے گا کہ لقمان نامی ایک سچے خدا پرست مومن ومسلم نے اپنے اس فریضے اور ذمہ داری کو ذرا تفصیل سے ادا کرنا چاہا تو اپنے بیٹے کو یوں نصیحت کی تھی:۔

يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۔ ۔ ۔ ۔ يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمٰوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللّٰهُ إِنَّ اللّٰهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ۔ يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلٰوةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ

بیٹا! اللہ کے ساتھ کسی کو (خدائی میں) شریک نہ کرنا، یقیناً شرک بہت بڑا ظلم ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بیٹا! کوئی عمل اگر رائی کے دانے کے برابر کا بھی ہو، پھر وہ کسی چٹان میں ہو یا آسمانوں میں ہو یا زمین میں کہیں چھپا ہوا ہو، تب بھی اللہ اسے نکال لائے گا، وہ بڑا باریک بین اور (ہر شے سے پوری طرح) باخبر ہے۔ بیٹا! نماز قائم رکھنا (لوگوں کو) نیکی کا امر کرتے

وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُوْرِ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ وَاقْصِدْ فِيْ مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيْرِ (لقمان - ۱۳ - ۱۹)

اور برائی سے روکتے رہنا، اور (اس راہ میں) جو مصیبت بھی تجھ پر پڑے اس پر صبر کرنا، بلا شبہ یہ بڑا عزیمت طلب کام ہے، اور لوگوں سے منہ پھیر کر بات نہ کرنا نہ زمین پر اتراتے ہوئے چلنا۔ اللہ کسی خود پسند اور شیخی باز کو پسند نہیں کرتا۔ اپنی چال میں اعتدال ملحوظ رکھنا، اور اپنی آواز کو ذرا پست رکھنا۔ یقین جانو کہ سب آوازوں میں سب سے بُری آواز گدھوں کی آواز ہوتی ہے۔

یہ حضرت لقمان بھی اُسی سنہری سلسلے کی ایک کڑی ہیں جو اپنے اہل و عیال کی صحیح ترین ذہن سازی اور تعلیم و تربیت کا مثالی نمونہ قائم کرتا رہا ہے، اس لیے اُن کی یہ نصیحت اور یہ تقریر، جو انھوں نے اپنے عزیز بیٹے کو مخاطب کر کے کی تھی، اللہ تعالیٰ کی اُس 'عبادت' اور دین کی 'اس خدمت' کی ایک مستند وضاحت کی حیثیت رکھتی ہے جس کی ہدایت اور وصیت حضرات انبیاء کرام اور ان کے راست باز پیرو اپنی اولاد کو کرتے چلے آرہے ہیں، اور جس کا ہر صاحبِ ایمان مکلف ہے۔ یہ تقریر جن بنیادی امور پر مشتمل ہے، وہ یہ ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ کی توحید پر گہرا اور واضح ایمان، (۲) آخرت کی جواب دہی کا سچا یقین (۳) نماز کی، جو دراصل پوری شریعت کا مغز و محور ہے، اقامت (۴) بندگانِ خدا کو معروف کی تلقین کرتے رہنا اور منکرات سے دور رکھنے کی جد و جہد، دوسرے لفظوں میں حق کی شہادت اور دینِ خدا کی اقامت (۵) دین و ایمان کی راہ میں، بالخصوص امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے نتیجے میں پیش آنے والی مشکلوں، مخالفتوں، تکلیفوں اور نقصانوں پر صبر و استقامت (۶) تواضع اور انکسار (۷) سنجیدگی اور وقار۔

غور کیجیے تو صاف نظر آئے گا کہ 'عبادت' اور دین کی 'خدمت' کے یہ بنیادی امور پورے مجموعۂ دین و شریعت کو محیط ہیں۔ چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ ان میں بنیادی ایمانیات

بھی ہیں، بنیادی عبادت (نماز) بھی ہے، حق کی شہادت اور دین کی اقامت کا فریضہ بھی ہے، اور بنیادی مکارمِ اخلاق بھی ہیں۔ دین کے احکام و شرائع کا کوئی جزو ایسا نہیں ہو سکتا جو براہ راست یا بالواسطہ، ان بنیادوں چیزوں کے اندر آ جاتا ہو۔ اس لیے حضرت لقمان کی اس نصیحت اور وصیت کا کھلا ہوا مدعا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملی ہوئی ہر ہدایت کی تعمیل کی جائے۔ جو مسلمان بھی اپنی اولاد کی صحیح تعلیم و تربیت کا حق ادا کرنا چاہے ۔ اور اگر وہ مسلمان ہے تو اسے لازماً ایسا کرنا ہی چاہیے ۔ اس کے لیے، ان توضیحات کے بعد بھی کوئی بات مبہم یا مجمل نہیں رہ جاتی۔ اسے واضح طور سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کس نوع کی تعلیم و تربیت ہے؟ اس کے لیے اصل فکر کس بات کی رکھنی، اور اصل کوشش کس امر کی کرنی چاہیے؟ اور اس 'فکر' اور اس 'کوشش' کی عملی شکل کیا ہے؟

آخرت میں باز پُرس

آخر میں اِس جانی جا چکی اہم حقیقت کو مزید نمایاں کر دینا مناسب، بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کے بارے میں مسلمان باپ کی یہ فکر اور یہ کوشش صرف ایک مستحسن کام اور ایک اخلاقی فضیلت کی بات نہیں ہے، حتیٰ کہ یہ صرف ایک ایمانی وصف بھی نہیں ہے، بلکہ ایسا ایمانی وصف ہے جس کی حیثیت ایک عظیم ذمہ داری اور ایک لازمی فریضے کی ہے، اور اس کے بارے میں اسے اللہ کے سامنے جواب دہی کرنی پڑے گی۔ چنانچہ آپ ابھی حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سن چکے ہیں کہ "تم میں سے ہر شخص اپنے اہل و عیال کا 'راعی' اور نگراں و ذمہ دار ہی نہیں ہے بلکہ "هُوَ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ" (وہ اپنی 'رعیت' کے تئیں خدا کے حضور میں مسئول اور جواب دہ بھی ہے) یہ مسئولیت اور یہ جواب دہی جو معنی رکھتی ہے اور خدا کی عدالت میں کی جانے والی یہ باز پُرس جتنی سخت اور پریشان کن ہو سکتی ہے، اس کا تصور ایک حساس مسلمان کو ہلا کر رکھ دینے والا ہے۔ جس کے بعد وہ ایسا ہرگز نہیں کر سکتا

کہ اپنے بچوں کے لیے ہر طرح کی تعلیم اور ہر قسم کی تربیت دلانے کا اہتمام تو کرے، لیکن اگر نہ سوچے تو اسی ایک اہتمام تربیت کی نہ سوچے جسے سوچنا، سوچ کر اس پر عمل کرنا اور پھر اس کی بارآوری پر برابر نظر رکھنا از روئے ایمان و اسلام اس کی اولین ذمہ داری ہے، اور اگر اس کی بابت سوچے بھی تو اس وقت جب سوچنے کے لیے کوئی اور بات نہ رہ گئی ہو۔ اسی طرح اس کی آرزو اور فکر و کوشش یہ بھی نہیں ہوسکتی کہ اس کا بیٹا ایک کامیاب صنعت کار، یا ایک بڑا تاجر، یا ایک بڑا نام ور سالار، یا ایک قدآور سیاست کار، یا ایک عظیم مصنف، یا ایک ممتاز دانش ور، یا ایک مشہور سائنٹسٹ بن جائے، اور اپنے اس میدان میں مسلسل مسابقت کرتا رہے اور اس انہماک کے ساتھ کرتا رہے کہ اس دھن میں اسے کسی اور کام یا مقصود کا مطلق ہوش نہ آنے پائے۔ مسلمان ہوتے ہوئے وہ ایسا اس لیے نہیں کرسکتا، اور ایسا اس لیے نہیں چاہ سکتا، کہ یہ انداز فکر غیر اسلامی ہی نہیں بلکہ سرتاسر مخالفِ اسلام ہے۔ کوئی مسلمان باپ اس دماغی کوڑھ سے گھن کھائے بغیر نہیں رہ سکتا، اور کوئی مسلمان بیٹا اپنے کو اس 'ترکستان' پہنچا دینے والی راہ پر دوڑ اٹھانا برداشت نہیں کرسکتا۔ ہاں اگر یہ چیزیں بجائے خود مطلوب و مقصود نہ ہوں بلکہ ان کا حصول دین کی خاطر ہو تب تو بات دوسری ہے، ایسی شکل میں ان کا حصول ایک طرح سے خود دین کا حصول بن جائے گا اور وقت کی عظیم ترین اسلامی خدمات میں اس کا شمار ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر بات اتنی اونچی نہ ہو تب بھی ان چیزوں کے حصول کو مذموم نہیں ٹھہرایا جاسکتا بشرطیکہ انھیں صرف ضمنی اور ثانوی حیثیت میں رکھا گیا ہو، اصل مطلوب کے درجے تک نہ پہنچا دیا گیا ہو، اصل مطلوب بہر حال وہی چیز ہو جسے ایک مسلمان کی نگاہ میں مطلوب ہونا چاہیے، اور جس کی ضرورت اور اہمیت اوپر کے صفحات میں بخوبی واضح ہو کر سامنے آچکی ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر گفتگو کے اختتام پر اس بات کا بھی جائزہ لے لیا جائے کہ مسلمانوں کی ہر نئی نسل کو اس طرح کی اگر تربیت ملتی رہے تو خود اس دنیا میں اس کے کیا نتائج نکل سکتے ہیں؟ اور اگر اس کی طرف سے غفلت عام ہو جائے تو اس کا

انجام کیا ہو سکتا ہے؟ پہلے سوال کا جواب اسلام کی ابتدائی تاریخ بڑی صراحت سے دے چکی ہے، اور دوسرے کا جواب بعد کی صدیوں کی تاریخ میں موجود ہے، اور سب سے واضح جواب اِدھر آخری دور کی اس تاریخ کی زبان سے سن لیا جا سکتا ہے جس میں ملتِ اسلامیہ پر مغرب کے استعمار ہی کا نہیں، اس کے تہذیبی افکار کا بھی زبردست غلبہ رہا ہے۔ اب اس کے سیاسی تسلط کی گرفت چاہے جتنی بھی ڈھیلی پڑ چکی ہو، لیکن جہاں تک اس کے فکری اور اقداری غلبہ و تسلط کا تعلق ہے۔ اس سے ملت کا جاں بر ہونا اب بھی مشکل بنا ہوا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر اِکّا دُکّا افراد ہی اپنی اس ذمہ داری کو فراموش کیے بیٹھے ہوں تب بھی بحیثیت مجموعی ملت کے حال و مستقبل پر اس کا کوئی ناگوار اثر مرتب نہیں ہو سکتا، لیکن خدانخواستہ یہ وبا عام ہو گئی ہو تو اسے ملت کی اسلامیت کے لیے اجل کا پیغام ہی کہا جا سکتا ہے۔ آج صورتِ واقعہ کیا ہے، اس کا جائزہ لینا ہر مسلمان کا فرض ہے، اور خاص طور سے ان مسلمانوں کا تو 'فرضِ عین' ہے جو کسی بچے یا بچہ بچیوں کے باپ ہوں اور جن کی امانت میں مشیت نے دین و ملت کے نونہال دے رکھے ہوں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظوں میں یہ کہ جو کسی 'اہلِ بیت' کے 'راعی' بنائے جا چکے ہوں۔

فارم ۱۷

رسالہ تحقیقات اسلامی " علی گڑھ
۱۔ مقام اشاعت : علی گڑھ
۲۔ وقفۂ اشاعت : سہ ماہی
۳۔ نام پرنٹر، پبلشر، ایڈیٹر : سید جلال الدین عمری
قومیت : ہندوستانی
پتہ : پان والی کوٹھی دودھپور علی گڑھ
۴۔ نام اور پتہ مالک رسالہ : ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی دودھپور علی گڑھ
میں سید جلال الدین عمری تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں
دستخط :۔
سید جلال الدین عمری

تصوّرِ مساوات کا پس منظر

جناب سلطان احمد اصلاحی

انسانی زندگی میں کچھ قدریں ہمیشہ سے ایسی رہی ہیں جنھیں عزت و احترام کی نظروں سے دیکھا جاتا رہا ہے۔ اور ان کے حصول کو انسان اپنی زندگی کے اہم ترین مقاصد میں شمار کرتا رہا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ آج کی متمدن دنیا میں ان کا تذکرہ کچھ زیادہ شد و مد کے ساتھ ہو رہا ہے۔ اور فضا میں ہر طرف ان کی گونج سنائی دیتی ہے۔ مثال کے طور پر امن، آزادی، اجتماعی عدل اور بنیادی حقوق وغیرہ۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ دنیا میں یہ اور ان جیسی دوسری اقدار کی حیثیت مسلمات کی سی ہو گئی ہے کہ متمدن دنیا کا ہر شخص بالفعل تسلیم کرتا اور ان کی وکالت کو اپنا فرض سمجھتا ہے۔ عوامی سطح پر بھی ان اقدار کا برابر چرچا رہتا ہے اور حکومت کے ایوانوں میں بھی ہر جگہ ان کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ موجودہ دنیا کی انہی مسلمہ اقدار میں مساوات کا بھی شمار ہوتا ہے۔ مساوات کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کے سارے انسان چونکہ پیدائشی طور پر یکساں ہیں اس لئے انھیں یکساں حقوق و اختیارات بھی حاصل ہونے چاہئیں۔ مساوات کے ساتھ عام طور پر آزادی اور اخوت کا بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ 'مساوات' کے ساتھ ان کا ربط اتنا گہرا ہے کہ ان کے بغیر مساوات کے تصور کی تکمیل نہیں ہوتی۔

امریکہ کی آزادی کا منشور حالیہ دور میں ریاستی سطح پر ان اقدار کا تذکرہ سب سے پہلے ہمیں امریکہ کے ۴ر جولائی ۱۷۷۶ء کے آزادی کے اعلامیہ (AMERICAN DECLAR-ATION OF INDEPENDENCE) میں ملتا ہے جس میں اس چیز کو ایک بدیہی حقیقت کے طور پر تسلیم کیا گیا تھا کہ:-

"سارے انسان یکساں پیدا کئے گئے ہیں اور اپنے خالق کی طرف سے انھیں

کچھ حقوق عطا کئے گئے ہیں جو غیر منفک ہیں مثال کے طور پر زندگی، آزادی اور خوشی کی تحصیل وغیرہ [1]

اس مرحلے پر جن لوگوں نے اس تصور کی حمایت کی ان میں جان آدمس JOHN-ADAMS - ٹامس جفرسن THOMAS JEFFERSON اور ٹامس پین THOMAS PAINE کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

یورپ میں تصور مساوات کا عہد بہ عہد ارتقاء | ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی برطانوی استعمار سے آزادی اور اس کے ساتھ آزادی کا یہ اعلامیہ دراصل نقطۂ عروج تھا آزادی و مساوات کے اس تصور کا جس کے تھوڑے بہت نشانات ہمیں یورپ میں رومن امپائر کے دور سے ہی ملتے ہیں۔ رومی قانون میں رواقی فلسفے (STOICISM) کے زیر سایہ انسانوں کی آزادی اور اخوت و مساوات کے تصورات پہلے ہی سے موجود تھے۔ اس کے بعد رومن امپائر میں دو عناصر مزید شامل ہوئے۔ ایک طرف مسیحیت آئی اور دوسری طرف ٹیوٹانی اقوام (TEUTONIC-NATIONS) کا اضافہ ہوا اور یہ دونوں بھی انسانوں کی آزادی اور ان کی مساوات کے قائل تھے۔ جہاں تک مسیحیت کا سوال ہے تو اس کی بنیاد ہی اس حقیقت پر تھی کہ مسیح کی نظر میں تمام انسان برابر ہیں۔ اور انسانی زندگی میں اصل اہمیت فرد کی ہے جیسا کہ عہد نامہ جدید میں ہے:

"نہ کوئی یہودی رہا نہ یونانی نہ کوئی غلام نہ آزاد، نہ کوئی مرد نہ عورت، کیونکہ تم سب مسیح یسوع میں ایک ہو۔" (گلتیوں کے نام پولس رسول کا خط باب ۳: ۲۸، ۲۹) [2]

چنانچہ اس زمانہ میں مسیحی مبلغین (FATHERS) عام طور پر اس کا درس دیا کرتے تھے کہ فطرت کے لحاظ سے سارے انسان آزاد و برابر ہیں۔ رہیں ٹیوٹانی اقوام جنہوں نے رومن امپائر کا تختہ الٹ کر اس میں ایک نئے خون کا اضافہ کیا تو چونکہ یہ جنگ جو اقوام تھیں اس لئے ان کے اندر فطری طور پر آزادی و خود مختاری کے تصورات نہ صرف یہ کہ موجزن تھے بلکہ وہ اس کی علمبردار بھی تھیں

---

[1] Chamber's Encyclopaedia Vol VI London 1874.- (Liberty, Equality, Fraternity P. 113)

[2] عہد نامہ جدید ص ۲۰۲ برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی۔ انارکلی لاہور ۱۹۷۰ء

چنانچہ ان کے نزدیک شخصی آزادی کو غیر معمولی قدر و قیمت حاصل تھی۔ یہ لوگ فرد کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اور کسی آزاد انسان کی آزادی میں دخل اندازی کو روا نہیں رکھتے تھے۔ چنانچہ ان کے زیرِ اقتدار حکومت کے جن اداروں کی تشکیل ہوئی وہ بھی شخصی آزادی اور شخصی حقوق کے تصور کی عکاسی کرنے والے تھے۔

اس کے بعد کی یورپ کی تاریخ جاگیرداری بادشاہت اور مسیحی استبداد کی تاریخ ہے۔ جس میں آزادی و مساوات کے نقوش اس قدر مدھم ہیں کہ انھیں نہ ہونے کے برابر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس پورے عرصے میں یورپ کی آبادی دو طبقوں میں منقسم رہی۔ ایک طرف جاگیردار، بادشاہ اور کلیسا جو اپنی حکمرانی کا سکہ جمائے ہوئے تھے۔ اور دوسری طرف محکوم عوام، جن کی اس دنیا ہی کی نہیں بلکہ دوسری دنیا کی نجات بھی اس سے وابستہ تھی کہ وہ بلا چون و چرا اپنے حکمرانوں کی اطاعت کرتے چلے جائیں۔ اور آزادی و مساوات اور دوسرے انسانی حقوق کی آواز کبھی بھولے سے بھی اپنی زبان پر نہ لائیں۔ معاملات کی یہ رفتار معمولی تغیرات کے ساتھ سولھویں اور سترھویں صدی کے عرصے تک جاری رہتی ہے۔ جبکہ جاگیرداری، شاہی اور اس کے ساتھ ہی کلیسائی نظام کی بساط الٹ کر جمہوریت آزادی اور مساوات انسانی کے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ سرزمین یورپ کی حکمران اور عوام کی کشمکش کی یہ داستان اپنا ایک طویل سلسلہ رکھتی ہے۔ جس کا آغاز پانچویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے پانچویں صدی عیسوی میں رومن امپائر کے زوال کے بعد یورپ چھوٹی چھوٹی جاگیرداریوں میں منقسم ہو گیا جس کی آپس کی آویزشوں، معاشی ابتری اور امن و امان کی بدتر صورتحال سے عاجز آ کر اور اس کے ساتھ ہی مسیحیت کی عطا کردہ اس پیاس کے زیرِ سایہ کہ روئے زمین پر ایک عالمی کلیسا (WORLD - CHURCH) اور ایک عالمی شہنشاہیت کی حکومت ہونی چاہئے۔ دسویں صدی عیسوی میں ہولی رومن امپائر کے نام سے رومن امپائر کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی گئی۔ جسے بالآخر جاگیرداروں (FEUDALS) اور رئیسوں (NOBLES) کے بڑھتے ہوئے اثرات کے باعث ناکامی سے دوچار ہونا پڑا۔ رومن امپائر کے آغاز سے لیکر اس پورے عرصے میں کلیسا اور پاپائیت کو حکومت کے اوپر غیر معمولی اثر و رسوخ حاصل رہا۔ لیکن گیارھویں اور بارھویں صدی میں جب جاگیرداری نظام کو مزید استحکام حاصل ہوا تو اس کے ساتھ کلیسا کے اقتدار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہو گیا۔ یہاں تک کہ بادشاہ اور

پوری طرح ایک دوسرے کے مدمقابل آکھڑے ہوئے۔ جس میں بالآخر فتح کلیسا کو نصیب ہوئی، اس کے بعد آہستہ آہستہ جاگیرداری کا زوال شروع ہوا۔ اس کے ساتھ ہی کلیسا کے اثرات بھی کم ہونا شروع ہوئے۔ اس صورتِ حال نے جاگیرداری کی جگہ قومی بادشاہتوں (NATIONAL MONAR-CHIES) کو جنم دیا۔ ان قومی بادشاہتوں کی راہ روکنے کی خاطر سماج کے سربرآوردہ طبقات (PRIV-ILEGED CLASSES) نے عوام الناس کے ساتھ مل کر شاہی اقتدار پر روک لگانی چاہی، اور عوام کو آزادی کا حق عطا کرنا چاہا۔ چنانچہ ۱۲۱۵ء میں برطانیہ میں MAGNA CARTA کی صورت میں عوام کو جزوی طور پر ان کی آزادیوں کی ضمانت عطا کی گئی۔

اس مرحلے پر یورپ میں شہروں اور ان میں بسنے والے تجارت پیشہ طبقات کو سماج کے اندر اتنی اہمیت حاصل ہو چکی تھی کہ اب انہیں نظرانداز کرنا ممکن نہ تھا۔ ان حالات کا رخ دیکھ کر کلیسا پھر قومی بادشاہتوں کا حلیف بن گیا۔ اور ان کے ساتھ مل کر عوام کا اسی طرح استحصال شروع کیا کہ ان کی لوٹ کھسوٹ کو دیکھ کر خود کلیسا سے بھی نہ رہا گیا۔ چنانچہ اس کے بطن سے سولہویں صدی کی پروٹسٹنٹ ریفارمیشن (PROTESTANT REFORMATION) کی تحریک پیدا ہوئی۔ پروٹسٹنٹ تحریک نے کلیسا کا زور توڑنے کے لئے قومی بادشاہتوں کا ساتھ دیا۔ اور اس مقصد کی تکمیل کی خاطر "انسانی مساوات" کا نعرہ بلند کیا۔ فوری طور پر اگرچہ یہ چیز ریاستوں کے استحکام کا سبب بنی جس کے زیرِ سایہ کلیسا پھر سے اقتدار پر متمکن ہو گیا۔ لیکن بالآخر یہ چیز فرد کی آزادی اور جمہوریت کی لہر کو تیز تر کرنے کا پیش خیمہ بنی۔ اب گویا بادشاہ اور عوام کے درمیان ٹکر کے لئے اسٹیج تیار ہو چکا تھا۔

اس وقت سے لے کر اٹھارویں صدی کے اختتام تک اگرچہ یورپ میں ہمیں ایک طبقہ اس خیال کا حامی نظر آتا ہے کہ "بادشاہ اپنے ایزدی حق کی وجہ سے حکومت کرتے ہیں" 'Kings ruled by divine right' نیز یہ کہ عوام کا منصب اپنے حکمران کی خاموش اطاعت (PASSIVE OBEDIENCE) ہے۔ لیکن اس کی مخالف لہر دن بدن زور پکڑتی گئی کہ سارے انسان برابر (EQUAL) ہیں، ہر انسان کے کچھ فطری حقوق (NATURAL RIGHTS) ہیں اور عوام اور حکمران کا رشتہ حاکم و محکوم کا نہیں بلکہ ایک سماجی معاہدے (SOCIAL CONTRACT) کا رشتہ ہے جس کے تحت ہر ایک پر کچھ ذمہ داریاں

اور کچھ حقوق عائد ہوتے ہیں۔ یہ خیالات ہمیں چودھویں اور پندرہویں صدی کے مفکرین کے یہاں بھی ملتے ہیں مثال کے طور پر جان وائی کلف (JOHN WYCLIF 1320-1384) جان ہس (JOHN HUSS 1369-1415) اور نکولس آف کیوزا (NICHOLOS OF CUES 1401-1464) وغیرہ۔ لیکن سولہویں صدی سے لیکر اٹھارویں صدی کے عرصے میں یہ آواز مزید گھن گرج کے ساتھ سنائی دیتی ہے۔ جس کے سلسلے میں خاص طور پر ٹامس ہابس (THOMAS HOBBES 1588-1679) جان لاک (JOHN LOCKE 1632-1704) بینڈکٹ اسپنوزا (BENEDICT SPI-NOZA 1632-1677) جین جیکس روسو (JEAN JACQUES ROUSSEAU 1712-1787) کلینڈ ہیلوٹیس (CLANDE HELVETIUS 1715-1771) اور فرانسیسی قاموس نگار ڈیڈرو (DIDEROT 1713-1784) اور ڈی البرٹ (D. ALEMBERT 1717-1783) وغیرہ کے نام لئے جا سکتے ہیں۔ برطانیہ میں ان تصورات کی جھلک جزوی طور پر '1215 MAGNA CARTA' کے بعد ۱۶۲۸ء کے PETITION OF RIGHTS اور اس کے بعد بالترتیب ۱۶۷۹ء اور ۱۶۸۹ء کے HABEAS CORPUS ACT اور 'BILL OF RIGHTS' کی دستاویزات میں دکھائی دیتی ہے لیکن اس کا کامل ترین مظہر ۱۷۷۶ء کا امریکہ کی آزادی کا وہ اعلامیہ ہے جس کا حوالہ اس سے پہلے گزر چکا ہے۔ جس کی صدائے بازگشت اس کے تھوڑے ہی دن بعد ۱۷۸۹ء میں انقلاب فرانس کے موقع پر (DECLARATION OF THE RIGHTS OF MAN AND OF CITIZEN) کی صورت میں ہمیں سنائی دیتی ہے۔[2]

---

[1] یہ تمام معلومات لارنس سی۔ ونلاس LAWRENC C. WANLASS کی کتاب 'HISTORY OF POLITICAL THOUGHT' سے ماخوذ ہیں البتہ اس سلسلے میں متن کا اضافہ کہیں کہیں ہم نے اپنی طرف سے کر دیا ہے۔

[2] اس سلسلے میں ہم انسانی حقوق (HUMAN RIGHTS) سے متعلق اقوام متحدہ (U.N.O) کی دسمبر ۱۹۴۸ء اور دسمبر ۱۹۶۶ء وغیرہ کی قراردادوں کا حوالہ نہیں دے رہے ہیں کہ دراصل یہ وہی پرانی شراب ہے جو نئے جام میں پیش کی گئی ہے۔ (س)

اس تصور کے نقائص اور اس کے مخالف تصورات

سرزمین یورپ سے اٹھنے والا آزادی ومساوات کا یہ تصور اپنے اندر جو نقائص رکھتا ہے اسے بادنیٰ تامل محسوس کیا جا سکتا ہے۔ کہ یہ آزادی ومساوات کا کوئی آفاقی تصور نہیں۔ جو اپنی کوئی ذاتی بنیادیں رکھتا ہو۔ اور پھر اس کے نتیجے میں آفاقیت کا علمبردار کوئی معاشرہ وجود میں آیا ہو۔ اس کے برعکس یہ چیز وہاں کے مخصوص حالات کی پیداوار ہے۔ اور حکمران اور عوام کی کشمکش کے بطن سے وجود میں آئی ہے۔ اس لئے اس کا نہ کبھی کوئی آفاقی کردار رہا ہے اور نہ تو اس سے اس کی توقع رکھی جانی چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ ابتدا میں مسیحیت نے اسے آفاقی رنگ دینا چاہا۔ لیکن چند قدم سے زیادہ وہ اپنی یہ حیثیت برقرار نہ رکھ سکی۔ اس سے بھی بڑی بدقسمتی یہ رہی ---------- کہ اس کے ساتھ ہی یورپ میں کچھ ایسے تصورات ونظریات پیدا ہوئے جنہوں نے آزادی ومساوات کے اس دھندلے تصور کو بھی خاک میں ملا دیا۔ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظریات تصور مساوات کے عین ضد تھے اور بالکلیہ اس کی نفی کرنے والے تھے۔ ہماری مراد فاشزم، ریشنزم، اور بالشوزم وغیرہ کے تصورات سے ہے۔ اس لئے کہ ان کے اندر فرد کی شخصیت کو ریاست کے اندر گم کر دیا گیا تھا اور اس کے لئے منتہائے کمال اسے قرار دیا گیا تھا کہ وہ ریاست کے حق میں اپنے جملہ حقوق ومطالبات سے دستبردار ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں دوسرے انسانی حقوق کی طرح آزادی ومساوات کی قدروں کی پامالی بھی یقینی تھی۔ جس طرح مساوات کا مذکورہ تصور ارتقاء کی ایک طویل منزل طے کرنے کے بعد اپنے آخری مقام تک پہنچا تھا۔ مساوات کے مخالف یہ تصورات بھی اپنے ارتقاء کی ایک داستان رکھتے ہیں۔ جس کا آغاز جرمن آئیڈیلزم سے ہوتا ہے۔

جرمن آئیڈیلزم

انقلاب فرانس کے بعد یورپ میں جو حالات رونما ہوئے اور جن کے نتیجے میں مغرب میں لادینیت اور انفرادیت پسندی (INDIVIDUALISM) کے رجحانات پیدا ہوئے۔ مذہبی طبقے اور سوسائٹی کے متوسط طبقات کی طرف سے اس کے خلاف جو ردعمل ہوا فاشزم (FACISM) اس کا مظہر تھا جس کے خاص مراکز جرمنی اور اٹلی رہے۔ اس تصور کی ابتدا 'جرمن مثالیت' (GERMAN IDEALISM) کی صورت میں ہوئی جس میں افلاطون اور ارسطو کے خیالات کی پیروی کرتے ہوئے 'فرد' کو 'ریاست' میں گم کر دیا گیا تھا۔ اور جس کے اندر آزادی کے مقابلے میں خود عائد کردہ پابندی (SELF-IMPOSED DUTY) کو اور عقل کے مقابلے میں جذبات کو کلیدی اہمیت دی گئی تھی

اس تصور کی بنیاد رکھنے والوں میں کانٹ (IMMANUEL KANT (1724 - 1804 ' جان فشٹ
(TOHNN 'ICHTE (1762 - 1814 ' اور ہیگل GEORGE WILHELM HEGEL
(1770 - 1831) کا نام سرفہرست ہے۔ خاص طور پر ہیگل جسے کہ فاشزم کا باوا آدم کہا جاتا ہے۔
ان مفکرین نے اپنے سیاسی اصولوں کی بنیاد تجربہ و مشاہدہ کے مقابلے میں خالص فکر 'PURE -
THOUGHT' کے اصول پر رکھی اور سیاسیات میں باطنی امنگ (WILL) کے تصور کو سب
سے انتہائی عنصر قرار دیا۔ انھوں نے اپنی فکر کا آغاز تو انقلاب فرانس کے آزادی پسند اور آفاقی
تصورات سے کیا لیکن بعد میں اس کی مخالف سمت میں ترقی کرتے گئے جس کا منشا اپنی قومی ریاست
کی عظمت (GLORIFICATION) اور جرمن قوم کے لازوال مشن میں ایک توہماتی یقین تھا جیسا
کہ ظاہر ہے مثالیت کے اس تصور کے عین مزاج کا اقتضا ہے کہ انسانی زندگی میں آزادی کی قدروں
کو کوئی مقام حاصل نہ رہے۔ اصل چیز 'ریاست' اور اس کی 'عظمت' ہے اور اس کے بالمقابل فرد
کی حیثیت اس کے سوا کچھ نہیں کہ اسے اس عظمت کے حصول کے لئے بطور آلہ کار کے استعمال کیا
جائے۔ اس کے بعد کلیت پسندی کا یہ قافلہ ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے اور رومانویت کی
صورت اختیار کرتا ہے۔

رومانٹسزم | (ROMATELISM) فاشزم کے ارتقائی مرحلے کی یہ دوسری منزل
ہے اور اپنی پیدائش کے لئے انقلاب فرانس کے خلاف یورپ کے اسی فلسفیانہ ردعمل کی
رہین منت ہے۔ اس تصور نے اپنے ماننے والوں کے اندر اکابر پرستی کا بیج بویا اور اپنی قوم کو
یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ وہ کسی مخصوص قسمت کی مالک ہے۔ اور زندگی کے اسٹیج پر کوئی خصوصی
کردار ادا کرتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ اپنی مشترک قومی اصلوں (ORIGINS) پر بیش از بیش
فخر کرنے لگے۔ اور ان کے اندر مخصوص طور پر اپنی قوم کی برتری کا احساس بڑھتا گیا۔ جس کا ایک نتیجہ
یہ ہوا کہ لوگوں نے نئے سرے سے اپنی تاریخ میں دلچسپی لینی شروع کردی۔ اور سیاسی مسائل کو تاریخی
نقطہ نظر سے دیکھا جانے لگا۔

نیشنلزم | آگے جب یہ لہر کچھ اور تیز ہوئی تو اس نے نیشنلزم یعنی قومیت پرستی کی صورت
اختیار کی جس کا سہرا بھی جرمنی ہی کے دو مفکروں ٹریشکی HEIN VON TREITSCHKE

FRIEDRICH KARAL VON SAVIGNY اور سیوگنی (1834-1896)
(1779-1861) کے سر منڈھتا ہے جسے صحیح تر لفظوں میں جارحانہ قوم پرستی ہی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ٹریٹسکی کا کہنا تھا کہ جرمنی کو چاہئے کہ اپنی طبعی حدود کو یوں ہی خالی پڑا نہ رہنے دے اسی طرح اسے اپنی آبادی کے مختلف عناصر کو ایک وحدت میں ضم کر لینا چاہئے اور اپنی تہذیب کے دائرے کو پست اقوام تک وسیع کر دینا چاہئے۔ خواہ اس کے لئے جنگ ہی کی ضرورت کیوں نہ ہو۔ ٹریٹسکی اپنی تصنیفات کے ذریعہ مسلسل اس بات کی تلقین کرتا رہا کہ ریاست کی تعمیر میں جو طریقِ کار اور جو تدابیر بھی اختیار کی جائیں سب حق بجانب ہیں۔ اس راہ میں ریاست اپنے شہریوں کی قربانی بھی دے سکتی ہے۔ اور دوسری قوموں کو بھی قربانی کی بھینٹ چڑھا سکتی ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ ایک مضبوط ریاست ہی جرمنی کی تہذیب کا تحفظ کر سکتی اور یا اس کے عوام کے لئے مضبوطی اور اتحاد قائم کر سکتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اپنے سامعین کو جرمنی کی تاریخی عظمت کا درس دیتا اور انھیں اس بات کی خوش خبری سناتا کہ اعلیٰ قسمت (EXALTED DESTINY) ان کی چشم براہ ہے۔

یہی خیالات سیوگنی کے بھی تھے۔ اس کا اصرار تھا کہ اپنے افراد کے مقابلے میں ریاست کی زندگی کو بالاتری حاصل ہونی چاہیئے۔ اپنے ان خیالات کے ذریعہ اس نے اس رجحان کو تقویت دی جس کے نتیجے میں کامل کلیت پسندی (ABSOLUTISM) کا پیدا ہونا یقینی تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ عوام کو ذرا بھی سیاسی اقتدار نہیں ملنا چاہئے۔ یہاں تک کہ انھیں ریاست کے تحت منظم کر دیا جائے۔ جس کی بدولت ہی ان کے لئے اپنی شخصیت اور اپنے اقتدارِ اعلیٰ کا حصول ممکن ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا کہنا تھا کہ اقتدارِ اعلیٰ کسی ایک نسل میں مرتکز نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ ریاست اپنی جلو میں بہت سی نسلوں کو سمیٹے ہوتی ہے جس کا تعلق ماضی کی نسلوں سے بھی ہوتا ہے اور ان سے بھی جو ابھی پیدا نہیں ہوئی ہیں۔ ریاست کی تشکیل کسی قوم (NATION) کی تاریخ اور اس کی زندگی سے ہوتی ہے۔ یہ دراصل ایک ایسی تخلیقی قوت کا [illegible] ہے جو اندر ہی اندر کام کرتی رہتی ہے۔

[illegible] | اس کے بعد [illegible] سے تعلق رکھنے والے ریشم (RACISM)

یعنی نسل پرستی کی صورت اختیار کی جس نے یورپ کے ایجاد کردہ تصور مساوات کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی اور حقیقت یہ ہے کہ فاشزم کے مختلف پہلوؤں میں کسی دوسرے نظریے کے اتنے انقلابی نتائج نہیں رہے جتنے کہ نسلی برتری (RACIAL SUPERIORITY) کے اس تصور کے رہے جسے ارتھر ڈی گوبینو (ARTHUR DE GOBINEAU (1816-1882 اور ہسٹن اسٹیورٹ چیمبرلن (HOUSTON STEWART CHAMBERLIAN (1855-1926 نے پیش کیا۔ یہ اسی تصور کا نتیجہ تھا کہ جرمنی میں لاکھوں یہودیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ یا انھیں خانماں برباد در بدر کی ٹھوکریں کھانے کے لئے مجبور کر دیا گیا۔

گوبینو جو اس مکتب خیال کا بانی تھا۔ ایک سائنس داں کی بہ نسبت شاعر زیادہ تھا۔ اس کے باوجود وہ ایک نئی سائنس 'ایجاد کرنے سے باز نہ رہا جس کا مرکزی نکتہ 'انسانی نسلوں کی عدم مساوات' تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ نوع انسانی کو تین متمایز نسلوں (DISTINCT RACES) میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ نیگرو، چینی اور یورپین۔ اس کے خیال میں ہر نسل کی کچھ امتیازی خصوصیات ہیں اور انہی خصوصیات کی نسبت سے وہ دوسروں سے برتر یا ان سے کمتر ہے۔ ذہن و دماغ (INTELLECT) کے لحاظ سے نیگرو سب سے پست اور یورپین سب سے فائق ہیں۔ ہاں آرٹ اور موسیقی کی صلاحیت میں نیگرو آگے ہیں۔ چینیوں کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ یہ لوگ عملی زیادہ ہوتے ہیں اور ان کے اندر قانون کی پابندی کا مادہ زیادہ ہوتا ہے۔ البتہ ان کے اندر بڑے لیڈر یا بڑے دماغ پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں۔ اس کے خیال کے مطابق سفید فام لوگ عقل (REASON) قوت کار (ENERGY) اور قابلیت (RESOUCEFULNESS) اور تخلیقیت (CREATIVENESS) میں زیادہ مالدار ہیں۔ اگرچہ ان میں تمام لوگ یکساں عالی دماغ اور صاحب صلاحیت نہیں ہوتے ہیں مثال کے طور پر سامی اقوام (SEMITES) دوسرے سفید فام طبقات کے مقابلے میں کمزور صلاحیت کی مالک ہوتی ہیں اس لئے کہ یہ لوگ دراصل سفید فام اور سیاہ فام دونوں نسلوں کا مرکب (COMBINATION) ہیں۔ سفید فام طبقات میں سب سے عمدہ اور خالص آریہ نسل ہے جو جرمنی اور انگلینڈ میں پائی جاتی ہے اور جس کے بقایا ہیں فرانس کے نوابوں کے یہاں ملتے ہیں۔ گوبینو کے خیال کے مطابق اچھی نسل کو کامل طور پر بے آمیز رکھنا تو شاید ممکن نہ ہو سکے۔

لیکن موجودہ صورت میں گھٹیا نسلوں کے خون کی کثافت سے آرین نسل برباد ہوئی جاتی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر یہ عمل (PROCESS) جاری رہا تو یورپین تہذیب کا مستقبل خطرے میں پڑ جائیگا۔
چیمبرلن جو اپنی پیدائش کے لحاظ سے تو برطانوی تھا لیکن بعد میں جرمن شہریت اختیار کر لی تھی۔ اس نے جرمنی میں ان خیالات کی خوب تشہیر کی گوبینو کی طرح اس نے بھی یہی استدلال پیش کیا کہ انسانی نسلیں اپنی خصوصیات کے لحاظ سے باہم اتنی ہی مختلف ہیں جتنی کہ جانوروں کی نسلیں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ انسانی نسلیں اپنے عادات و اطوار میں درحقیقت اتنی ہی مختلف ہوتی ہیں جتنی کہ مختلف نسلوں کے کتے۔ مثال کے طور پر تازی کتا، بڑے سر والا کتا، گھونگھرے بالوں والا کتا اور اسپانیل کتا جو تیراکی میں مشہور ہے۔ آریائی نسل اور خاص طور پر اس نسل کا ٹیوٹانی طبقہ دوسری تمام نسلوں سے 'بنیادی خصوصیات' میں فائق تر ہے۔ اس لئے کہ آرٹ فلسفہ، مذہب اور سیاسیات کے میدانوں میں تمام تر ترقیاں اسی کی رہین منت ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ ٹیوٹانی خون ہی دراصل انسانی تہذیب کی جان ہے۔ اپنے ارد گرد کا مشاہدہ ہمارے سامنے یہ گواہی پیش کرے گا کہ کسی قوم (NATION) کی اہمیت کا انحصار اس حقیقت پر ہے کہ وہ اپنے آبادی میں ٹیوٹانی خون کس تناسب (PROPORTION) سے رکھتی ہے۔ اسکے خیال میں سب سے زیادہ ٹیوٹانی خون جس قوم کے اندر ہے وہ جرمن قوم ہے۔ جرمن آبادی کو اس سلسلے میں وہ فوقیت حاصل ہے کہ اس کے ذریعہ ایک شاہ نسل (MASTER RACE) تشکیل پاتی ہے جس کی قسمت میں پہلے سے لکھا ہوا ہے کہ اسے آنے والی بہت سی صدیوں تک دنیا کی تہذیبی اور سیاسی قیادت کا فرض انجام دینا ہے۔

فاشزم کا انتہائی مرحلہ آزادی و مساوات کی اعلیٰ انسانی قدروں کی بیخ کنی کرنے والے فاشزم کے اس تصور نے دنیا ئے انسانیت کو تباہی و بربادی کے کس الاؤ میں جھونکا ہے، اس کو دیکھنے کے لئے ہمیں فاشزم کے انتہائی مرحلے پر ایک نظر ڈالنی ہوگی۔ یہ ۱۹۲۲ء کا زمانہ جب فاشزم کا تصور اپنے اصلی روپ میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ اور یہی وہ مرحلہ ہے جہاں سے اس کے سیاسی کردار کا آغاز ہوتا ہے۔ اب تک فاشزم کا تصور جن شکلوں میں نمودار ہوا تھا وہ کچھ کم خوفناک نہ تھیں۔ لیکن ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کے بعد اس کی خوفناکی اپنی آخری انتہا کو پہنچ گئی

روس کے اس سرخ انقلاب کو دیکھ کر اٹلی اور جرمنی کے صاحب ثروت طبقے کے کان کھڑے ہو گئے، اور ان کے پاؤں تلے سے زمین سرکنے لگی۔ اور ان کے سفید فام متوسط طبقوں (MIDDLE CLASSES) کے اندر خوف و ہراس کی فضا پھیل گئی۔ اس خطرے سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے اس سے بہتر کوئی موقع نہ تھا کہ فاشزم کے اسلحے کو استعمال کیا جائے۔ جبکہ حالات نے اس رخ نے مزید دھاردار کر دیا تھا۔ یہی پس منظر تھا جب اٹلی میں مسولینی BENITS - MUSSOLINI (1883 - 1945) اور جرمنی میں ہٹلر ADOLF HITLER (1889 - 1945) منصۂ شہود پر آئے جن کے ہاتھوں فاشزم کی انتہا پسندی اپنی تمام فتنہ سامانیوں کے ساتھ جلوہ گر ہوئی۔ اور آزادی و مساوات کی اعلیٰ انسانی قدروں کو توچھوڑیئے، خود انسانیت کے حق زیست کے لالے پڑ گئے۔

فاشزم کے ان علمبرداروں نے ایک طرف تو اپنی قوم کے اندر اپنی نسلی برتری (RACIAL - SUPERIORITY) کے احساس کو مزید تقویت دی۔ اور اس طرح اپنی قوم کے اندر ایک طرح کے جنون کی کیفیت پیدا کر دی۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے ریاست کے حقوق ایسا بڑھا چڑھا کر پیش کئے کہ اس کے بالمقابل فرد کی شخصیت بالکل گم ہو کر رہ گئی۔ چنانچہ یہ نعرہ دیا گیا کہ "تاریخ کے باہر آدمی کی کوئی حیثیت نہیں ہے" (OUTSIDE HISTORY MAN IS NOTHING) نیز آزادی ایک حق نہیں بلکہ ایک ڈیوٹی ہے (LIBERTY IS NOT A RIGHT BUT - A DUTY) اور "آزادی کی کوئی حقیقت نہیں سوائے اس آزادی کے جو ریاست فراہم کرتی ہے (THERE IS NO LIBERTY BUT THE LIBERTY WHICH - IS INHERENT IN THE STATE) اسی طرح قوم (NATION) کے سلسلے میں یہ کہا گیا کہ تمام چیزیں اور اشخاص قوم کے تابع ہیں۔ اور ریاست ہی وہ چیز ہے جس کے ذریعہ انھیں اپنے وجود کا تشخص ملتا ہے۔ قوم کے سلسلے میں بیشک افراد کی ذمہ داریاں ہیں لیکن قوم اپنے معاملے میں کسی کی پابند نہیں۔ اسی طرح ریاست کے بالمقابل فرد کی حیثیت یہ بیان کی گئی کہ "ریاست کے دائرے میں رہ کر ہی فرد اپنی شخصیت کا اظہار (REALIZE) کر سکتا ہے۔ ہر چیز ریاست کے اندر، ریاست کے خلاف کچھ نہیں اور ریاست کے باہر کچھ نہیں۔ (EVERY -

THING WITHIN THE STATE, NOTHING AGAINST THE -
-STATE, NOTHING OUTSIDE THE STATE)

اگر ایک طرف مسولینی نے ریاست کا یہ غالی تصور پیش کیا تو دوسری طرف ہٹلر نے اپنی قوم جرمن کے لئے شاہ نسل (MASTER RACE) ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور دنیا کی دوسری تمام نسلوں کو اس کے مقابلے میں فروتر قرار دیا۔ یہ اسی نسل برتری کا نتیجہ تھا کہ تمام سچے نازیوں کے لئے یہودیوں کو ان کا مشترک دشمن (COMMON ENEMY) قرار دیا گیا۔ اور پوری یہودی قوم کو یا تو ملک بدر کر دیا گیا یا انھیں بالکل تہس نہس کر دیا گیا۔ اور جب برطانیہ و امریکہ سے اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند ہوئی تو اسے اس قدر احمقانہ حرکت تصور کیا گیا جس کی تردید کی بھی چنداں ضرورت نہ تھی۔ اس کے ساتھ ہی جرمنی میں یہ نعرہ لگایا جانے لگا کہ "ایک عوام، ایک نظام، ایک حکمراں" (ONE PEOPLE, ONE REICH, ONE FURHER) - اور پھر جرمنی سے یہ چیخ بلند ہوئی کہ "ہم اپنے خون سے سوچتے ہیں" - (WE THINK WITH OUR BLOOD) - اور اپنے سربراہ ہٹلر کو ناقابل خطا (INFALLIBLE) قرار دیا گیا۔

یہ اسی فاشزم کے تصور کا نتیجہ تھا کہ ایک طرف ہٹلر اور مسولینی نے اپنے اندرون ملک اپوزیشن کا خاتمہ کیا۔ اور پھر دنیا کی دوسری قوموں کو اپنے لئے کھلی چراگاہ تصور کرتے ہوئے عظیم اٹلی اور عظیم جرمنی کے اپنے خواب کی تعبیر کے لئے اسی جنون کے ساتھ میدان میں نکل آئے۔ جس کے منحوس اثرات دنیائے انسانیت کے سامنے جنگ عظیم ثانی کی صورت میں نمودار ہوئے جس کے اندر آزادی اقوام اور انسانی مساوات کی اعلیٰ قدروں کو تو چھوڑیئے، انسانیت کے حق زیست کے تصور کی بھی دھجیاں بکھیر کر رکھ دی گئیں۔

بالشوزم | سرزمین یورپ سے اٹھنے والے ان فاشسٹ تصورات کی فہرست نامکمل رہے گی اگر اس میں بالشوزم کو شامل نہ کیا جائے۔ جسے سوشلزم اور کمیونزم کے دوسرے ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کی امتیازی حیثیت، انسانوں کی معاشی فلاح کے اس کے انقلابی تصور کو حاصل ہے۔ اور اپنی اس حیثیت میں وہ دنیا کے کمزور انسانوں کی غلامی کی زنجیروں کو کاٹنے

والا اور اپنے تئیں ان کا نجات دہندہ ہونے کا مدعی بھی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کے اوپر فاشسٹ تصور کی چھاپ اتنی گہری ہے اور اپنے اس مقصد کے حصول کی خاطر وہ جس فکر اور جس طریقۂ کار کا قائل ہے اس کے پیش نظر اس کی اس غالب عنصر کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے متعلق کوئی گفتگو کرنا سچ یہ ہے کہ اس کے ساتھ بڑی بے انصافی ہے۔ .... کمیونزم کا مقصد ایک غیر طبقاتی سماج (CLASS LESS-SOCIETY) کا قیام ہے جس کے اندر سارے انسان یکساں ہوں۔ اور غریبی اور امیری کے فاصلوں کو یکسر مٹا دیا گیا ہو۔ پیداوار کے ذرائع پر تمام انسانوں کو یکساں مالکانہ حقوق حاصل ہوں۔ اور چھوٹے بڑے کا کوئی امتیاز باقی نہ رہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے کمیونزم دو کلیدی اصول پیش کرتا ہے (۱) طبقاتی جنگ اور (۲) پرولتاریہ کی انقلابی ڈکٹیٹرشپ۔ کہنے کو یہ بات کتنی اچھی ہے کہ سماج سے طبقہ واریت کا خاتمہ ہو جائے۔ سارے انسان برابر (EQUAL) ہو جائیں اور ان کے درمیان 'من و تو' کا کوئی امتیاز نہ رہے۔ لیکن اس مقصد کی تکمیل کے لئے وہ جس جبر و تشدد اور توڑ پھوڑ کا قائل ہے۔ اور اس کے لئے فرد و نمائندوں کی جس مطلق العنان حکومت کا تصور پیش کرتا ہے، جسے وہ پرولتاریہ کی انقلابی ڈکٹیٹرشپ' کا نام دیتا ہے۔ اس کے پیش نظر اگر اسے' مزدور طبقات کے فاشزم (LABOU-R-CLASS FACISM) کا نام دیا جائے تو کچھ بیجا نہ ہوگا۔ کمیونزم اس سلسلے میں جس انتہا پسندی کا شکار رہا ہے اس کا اندازہ کمیونسٹ مینیفسٹو کے ان آخری فقروں سے لگایا جا سکتا ہے:-

"کمیونسٹ اپنے خیالات اور اپنے عزائم کو چھپانے کو اپنے لئے باعثِ ننگ سمجھتے ہیں۔ وہ صاف صاف اس حقیقت کا اعلان کرتے ہیں کہ ان کا مقصد اسی طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ موجودہ سماجی ڈھانچے کو بالکلیہ بجبر اکھاڑ پھینکا جائے۔ حکمران طبقات کو چاہئے کہ وہ کمیونسٹ انقلاب کے امکانات کو دیکھ کر کانپ اٹھیں مزدوروں کے پاس سوائے اپنی زنجیروں کے کھونے کے لئے کچھ نہیں ہے۔ انھیں تو ایک دنیا فتح کرنی ہے۔ دنیا کے مزدورو! متحد ہو جاؤ" [۱]

۱- Manifesto of the Communist party P. 98-99 Foreign Languages publishing House Moscow. 1949.

کمیونزم کی اس انتہا پسندی کا اندازہ لینن (۱۸۷۰ – ۱۹۲۴) کے ان الفاظ سے بھی لگایا جاسکتا ہے:

"ہم ہر اس اخلاق کو رد کرتے ہیں جو عالم بالا کے کسی تصور پر مبنی ہو۔ یا ایسے خیالات سے ماخوذ ہو جو طبقاتی تصورات سے ماوراء ہیں۔ ہمارے نزدیک اخلاق قطعی اور کلی طور پر طبقاتی جنگ کا تابع ہے۔ ہر وہ چیز اخلاقاً بالکل جائز ہے جو پرانے نفع اندوز اجتماعی نظام کو مٹانے کے لئے اور محنت پیشہ طبقوں کو متحد کرنے کے لئے ضروری ہو۔ ہمارا اخلاق بس یہ ہے کہ ہم خوب منضبط اور منظم ہوں، اور نفع گیر طبقوں کے خلاف پورے شعور کے ساتھ جنگ کریں۔ ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ اخلاق کے کچھ ازلی و ابدی اصول بھی ہیں۔ ہم اس فریب کا پردہ چاک کرکے رہیں گے۔ اشتراکی اخلاق اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ مزدوروں کی مطلق العنان حکومت کو مضبوطی کے ساتھ قائم کرنے کے لئے جنگ کی جائے۔"

"ناگزیر ہے کہ اس کام میں ہر چال، فریب، غیر قانونی تدبیر، حیلے بہانے اور جھوٹ سے کام لیا جائے۔"[۱]

جب اس نظریے کے صف اوّل کے حاملین کے یہ تیور اور ان کا یہ لب ولہجہ ہے تو ان کے عام پیروؤں کے اندر غیر مزدور طبقات کے لئے بغض وحسد اور نفرت وعداوت کے جو جذبات کار فرما ہوں گے اس کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے۔ عقل کہتی ہے اور تاریخ شاہد ہے کہ دستوری یقین دہانیوں کے باوجود ایسے کسی طبقہ کی طرف سے عام ابنائے انسانیت کے سلسلے میں عدل وانصاف اور آزادی ومساوات کی روش پر قائم رہنا ناممکن ہے۔ ماضی قریب میں سوویت روس کے اشتراکی انقلاب اور اس کے بعد اس کے پڑوسی ملکوں رومانیہ، بلغاریہ، پولینڈ اور چیکوسلواکیہ وغیرہ اور اب تازہ افغانستان میں اس نظریے کے علمبرداروں کی طرف سے عام انسانوں کے سلسلے میں ظلم وبربریت کا جو مظاہرہ کیا گیا اور آگ وخون کی جو ہولی کھیلی گئی ہے جس کا سلسلہ ہنوز جاری ہے وہ اس حقیقت کا زندہ ثبوت ہے۔

---

[۱] اسلام اور جدید معاشی نظریات/۴۹

[۲] یہ تمام معلومات ہی لارنس بی وتلاس کی کتاب History of Political Thought اور ڈبلیو. اے. ڈننگ کی کتاب History of European Political Philosophy سے ماخوذ ہیں۔

کم زور کے مسائل اسلام نے حل کئے ہیں

سید جلال الدین عمری

پروپیگنڈہ میں بڑی تاثیر ہے۔ اس سے ایسی فضا بن جاتی ہے کہ اس کے خلاف سوچنا مشکل ہوتا ہے۔ بولنا تو اور بھی مشکل ہے۔ لیکن پروپیگنڈہ سے حقیقت نہیں بدل جاتی۔ کسی غلط بات کو صبح و شام دہرایا جائے تو بعض اوقات اچھے خاصے معقول اور سمجھ دار آدمی بھی دھوکا کھا جاتے ہیں اور اس کی صحت پر یقین کر بیٹھتے ہیں، لیکن اس سے کوئی غلط بات صحیح نہیں بن جاتی۔ غلط غلط ہی ہے، چاہے اس کے حق میں پوری دنیا چیخنے چلانے ہی کیوں نہ لگ جائے۔ صحیح اپنی جگہ صحیح ہے، چاہے اس کی تائید میں ایک آواز بھی نہ اٹھے۔ مذہب کے بارے میں یہ پروپیگنڈہ پہلے بھی بڑے زور شور سے ہوتا رہا ہے اور اب بھی ہوتا رہتا ہے کہ وہ سرمایہ داروں کا ایجنٹ ہے، طاقت ور کا دوست اور حلیف ہے، کم زور کے استحصال اور اس کو غلام بنائے رکھنے کا ذریعہ ہے۔ مذہب ایک افیون ہے یا اسمارفیا کا انجکشن کہئے جو کم زور کو اس لئے لگایا جاتا ہے، تاکہ اس کے جسم کا رہا سہا خون بھی اس طرح چوس لیا جائے کہ اس کو اس کا احساس تک نہ ہو۔ اور جو شخص پہلے ہی سے خوب تنومند اور طاقت ور ہے وہ اب کچھ اور موٹا تازہ اور فربہ ہو کر مزید خون آشامی کرتا پھرے۔

دنیا میں بہت سے مذاہب ہیں۔ اسلام کو بھی ان ہی مذاہب میں سے ایک مذہب سمجھا جاتا ہے۔ یہاں جملہ معترضہ کے طور پر ایک بات عرض کر دینی مناسب ہوگی۔ وہ یہ کہ اسلام عام معنی میں مذہب نہیں ہے بلکہ وہ ایک دین ہے جو پوری زندگی پر خدا کی حکومت چاہتا ہے۔ بہر حال غلطی یا شرارت سے مذہب پر اعتراض کیا جاتا ہے تو اسلام بھی بڑی

آسانی سے اس کی لپیٹ میں آجاتا ہے۔ یہاں ماضی سے بحث نہیں کم از کم اس وقت اصل ہدف اسلام ہی ہے۔ اگر ضمناً دوسرے مذاہب بھی اس کی زد میں آجاتے ہیں تو اس میں پروپیگنڈہ کرنے والے کا کوئی نقصان نہیں ہے بلکہ، فائدہ ہی فائدہ ہے۔ اسلام کو خاص طور سے نشانہ بنانے کی وجہ یہ ہے کہ موجودہ مذاہب میں اسلام ہی سب سے زیادہ جاندار اور طاقتور مذہب ہے۔ اپنے ماننے والوں پر اس کی گرفت جتنی مضبوط ہے اتنی کسی دوسرے مذہب کی نہیں ہے۔ اس کے اندر ایک نئے انقلاب کی جتنی قوت اور صلاحیت ہے وہ کسی دوسرے مذہب یا فلسفے میں نہیں ہے۔ اس لئے اسلام کو اگر کسی محاذ پر شکست دے دی جائے تو دوسرے مذاہب کے قدم آسانی سے اکھڑ جائیں گے۔

مذاہب عالم کے بارے میں لکھنے والے کی معلومات بہت محدود ہیں اس لئے اسے ان کی ترجمانی یا دفاع کا حق نہیں ہے، البتہ اسلام کے ایک ادنی طالب علم کی حیثیت سے وہ یہ عرض کرنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ مذکورہ بالا پروپیگنڈہ ایک الزام ہے۔ الزام تراشی کے لئے بھی کوئی نہ کوئی بنیاد تلاش کر لی جاتی ہے اور رائی کا پہاڑ بنا لیا جاتا ہے لیکن ڈھونڈنے سے بھی اس کی کوئی بنیاد اسلام میں نہیں ملتی۔ بے بنیاد الزام کا اسے شاہکار کہا جا سکتا ہے۔

اگر آپ اجازت دیں تو میں اسلام کو کمزور کا ایجنٹ نہیں بلکہ اس کا وکیل کہوں گا۔ وکیل کا لفظ کچھ بدنام سا ہو گیا ہے۔ وکیل ہر کل کی وکالت کو اپنا فرض سمجھتا ہے۔ اسے اس سے بحث نہیں ہوتی کہ وہ صحیح بات کی وکالت کر رہا ہے یا غلط بات کی۔ بلکہ شاید کامیاب وکیل وہی سمجھا جاتا ہے جو جھوٹ کو سچ اور ظالم کو مظلوم ثابت کر دے اور غلط مقدمہ کی بھی اس طرح پیروی کرے کہ حق والا آہ و فغاں کرتے ہوئے اور حق مارنے والا مسرت اور خوشی کے شادیانے بجاتے ہوئے لوٹے۔ اسلام نے کمزور کی وکالت کی تو کسی غلط مقدمہ کی نہیں کی بلکہ ایک صحیح اور جائز کیس کی وکالت کی اور اس طرح کی کہ آج تک اس کے حق میں جو کچھ کہا جاتا ہے یا آئندہ کہا جا سکتا ہے سب اسی کی

صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے۔

اسلام کمزور کا وکیل ہی نہیں اس کے حقوق کا محافظ اور نگہبان بھی ہے۔
کمزور کا دنیا میں کوئی حق نہیں تھا۔ وہ دوسروں کے رحم و کرم پر جیتا تھا۔ جیتا کیا تھا
یہ سوچ کر زندگی کاٹتا رہتا تھا کہ موت کے بعد چین کی نیند سو جائے گا۔ اس کے جسم
و جان دونوں عذاب میں مبتلا تھے۔ اس پر جو بھی ظلم کیا جاتا دنیا کی کسی عدالت میں
اس کی شنوائی نہیں تھی۔ اس کا وجود سب کی خدمت اور راحت کے لئے تھا لیکن
خود اس کے لئے یہاں راحت کا کوئی سامان نہیں تھا۔ سماج میں اس کی حیثیت
اس قدر گر گئی تھی کہ وہ اپنے وجود ہی پر شرم بلکہ نفرت اور گھن محسوس کرتا۔ یہ
اس کا ماضی تھا۔ اس کا حال بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ ہاں کمزور اور
اس کے مسائل کا چرچا اس قدر بڑھ گیا ہے کہ خیال ہونے لگتا ہے کہ اب اس کے
برے دن پھر جائیں گے اور اس کے دکھ درد کا مداوا ہوگا اور وہ ایک نئی اور تابناک
زندگی کا آغاز کرے گا۔ لیکن یہ ابھی ایک خواب ہے۔ کمزور کے ساتھ ہمدردی کا اظہار
کرنا، اس کی حمایت کا دم بھرنا، اس کے حقوق کے لئے نعرے لگانا، اس کی تائید میں
خطبات اور مقالات پڑھنا، لکچر دینا اور وعظ کرنا آسان ہے۔ اس کے لئے کسی
محنت، قربانی بلکہ سنجیدہ فیصلہ کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ یہی وجہ ہے کہ ہر کس و ناکس بلکہ ہر بوالہوس اس
کا سہرا اپنے سر بندھوانا چاہتا ہے۔ بلکہ اس خدمت بابرکت کو کمزور کے دشمن بھی اس شان سے اور
لفظ بلند بانگ دعووں کے ساتھ انجام دیتے ہیں کہ بے چارہ کمزور اپنی سادہ لوحی میں ان کو اپنا
بہی خواہ اور ہمدرد سمجھنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کمزور کے مسائل نہ حل ہوئے ہیں اور
نہ حل ہوں گے۔ وہ معاشی، سیاسی، سماجی معاشرتی اور علمی و اخلاقی لحاظ سے جہاں وہ کل تھا آج بھی
وہیں ہے اور آئندہ بھی وہیں رہے گا۔ اور اس کا استحصال کرنے اور لوٹنے والے بھیس
بدل بدل کر نت نئے ناموں سے اور جدید سے جدید تر ہتھیاروں سے لیس ہو کر اسے
لوٹتے اور استحصال کرتے رہیں گے۔

اسلام نے کمزور کو اس کے چھنے ہوئے حقوق دئے، اس پر ہونے والی

ظلم و زیادتی کا خاتمہ کیا۔ اس کے اندر جرأت و ہمت اور استقلال پیدا کیا، اور اسے باعزت اور باوقار زندگی عطا کی۔ اسلام اس کے لئے ایک ابر رحمت تھا۔ اس سے اس کے تن مردہ میں جان آئی اور اس کی سوکھی کھیتی لہلہا اٹھی۔ اسے وہ سکون اور راحت ملی جس کا تصور بھی وہ آسانی سے نہیں کر پا رہا تھا۔

پیغمبر خوش حال اور حکمراں طبقے سے نہیں ہوتے

دنیا میں اللہ تعالیٰ کے بہت سے پیغمبر آئے، ہر دور اور ہر زمانہ میں آئے۔ ان کا کردار بے داغ اور ان کی سیرت آئینہ کی طرح صاف اور شفاف تھی۔ ان کے اخلاق پر کسی نے کوئی داغ دھبہ نہیں دیکھا۔ ان کے جانی دشمنوں نے بھی ان کی رفعت اخلاق کا اعتراف کیا۔ ان کا تعلق شریف اور باعزت قبائل سے تھا اور وہ خود بھی پورے سماج میں شریف اور معزز سمجھے جاتے تھے۔ لیکن معاشی اور اقتصادی پہلو سے ان کی کوئی امتیازی حیثیت نہیں تھی۔ ان کا تعلق آسودہ حال اور عیش پسند گروہ سے نہ تھا وہ متوسط یا غریب طبقہ سے بھیجے جاتے تھے اور ان کی زندگی عیش و عشرت سے پاک ہوتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کے دین کی طرف بلایا تو عرب کے سرداروں نے کہا:

لَوْ لَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ (الزخرف: ۳۱)

یہ قرآن دونوں بستیوں (مکہ اور طائف) کے کسی بڑے آدمی پر کیوں نہیں نازل کیا گیا۔

حضرت موسیٰؑ کو دیکھ کر فرعون نے کہا:

فَلَوْ لَا اُلْقِيَ عَلَيْهِ اَسْوِرَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ اَوْ جَآءَ مَعَهُ الْمَلٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِيْنَ ٥ (الزخرف)

(اگر یہ خدا کا رسول ہے تو) اسے سونے کے کنگن کیوں نہیں پہنائے گئے یا اس کی اردلی میں فرشتوں کا دستہ کیوں نہیں آیا۔

پیغمبروں کا خطاب عام ہوتا ہے

اللہ تعالیٰ کے جتنے پیغمبر اس دنیا میں آئے سب نے، قرآن مجید کی رو سے، اسلام

ہی کی دعوت دی، یہ دعوت بالکل عام ہوتی۔ وہ جس قوم میں آتے اس کے ہر فرد اور ہر طبقہ سے ان کا خطاب ہوتا۔ خوش حال افراد سے بھی بدحال لوگوں سے بھی، حکمرانوں سے بھی، زیردستوں اور محکوموں سے بھی۔ ان کی دعوت ہر طرح کے طبقاتی کشمکش سے پاک ہوتی۔ وہ کسی کے ساتھ نہ تعصب برتتے اور نہ بے جا حمایت کرتے۔ وہ سب کی ہدایت کے طالب ہوتے اور سب کو راہ راست پر دیکھنا چاہتے تھے۔

کمزور طبقات پیغمبروں کا ساتھ دیتے ہیں

یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام نے ہر دور میں جن افراد کو اپنی طرف متوجہ کیا وہ معاشرہ کے کمزور افراد تھے اور جن طبقات نے ان کی آواز پر لبیک کہا وہ بھی معاشرہ کے کم زور طبقات تھے۔ جو لوگ عیش و عشرت کے دل دادہ اور آسائش و راحت کے مارے ہوئے تھے اور جن کے ہاتھ میں زمام اقتدار اور حکومت کی باگ ڈور تھی، انہوں نے بالعموم اس کی طرف رخ نہیں کیا بلکہ اس کی شدید مزاحمت اور بدترین مخالفت کی۔ اس سے وہ سعید روحیں مستثنیٰ ہیں جن سے دنیا کا کوئی بھی طبقہ خالی نہیں ہوتا۔ بلاشبہ انھوں نے ہر طرح کی زنجیریں توڑ دیں اور سب کچھ قربان کر کے اسلام کا ساتھ دیا۔ یہاں ایک عمومی رویہ کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ قرآن میں ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنَا فِیْ قَرْیَةٍ مِّنْ نَّذِیْرٍ اِلَّا قَالَ مُتْرَفُوْهَآ اِنَّا بِمَآ اُرْسِلْتُمْ بِهٖ كٰفِرُوْنَ ۝ وَقَالُوْا نَحْنُ اَكْثَرُ اَمْوَالًا وَّاَوْلَادًا ۙ وَّمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِیْنَ ۝ (السبا: ۳۴-۳۵)	ہم نے جس بستی میں بھی اپنا کوئی ڈرانے والا بھیجا تو اس کے آسودہ حال لوگوں نے کہا کہ جو پیغام تم لائے ہو ہم اسے ماننے والے نہیں ہیں ہم تم سے زیادہ مال، اولاد رکھتے ہیں اور ہمیں ہرگز سزا نہیں دی جائے گی۔

ارباب اقتدار کے اس رویہ کے مختلف اسباب ہیں۔ ایک تو ان کا یہ غرور ہے کہ دنیا کی ساری سوجھ بوجھ ان ہی کو حاصل ہے۔ وہ خود کو عقل کل اور دوسروں کو بے وقوف اور نادان سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اپنی دانائی اور فہم و بصیرت اور دوسروں کی نادانی اور

جہالت، بحث سے بلند اور بالکل مسلّم ہوتی ہے۔ وہ دولت وثروت ہی کو نہیں حق وصداقت کو بھی اپنے گھر کی باندی سمجھتے ہیں۔ وہ یہ تصور نہیں کر سکتے کہ جس علم وفہم کے سہارے انہوں نے دولت واقتدار پر قبضہ کیا ہے وہ تو حق و صداقت کو پہچاننے سے قاصر رہ جائے اور جن نادانوں کو وہ شب وروز لوٹتے رہتے ہیں اور جو ان کے زیر دست اور ماتحت ہیں وہ اسے پہچان بھی لیں اور اس کے علمبردار بھی بن جائیں۔ حضرت نوحؑ کا شمار خدا کے جلیل القدر پیغمبروں میں ہوتا ہے۔ ان کا ساتھ جن نیک دل اور مظلوم انسانوں نے دیا ان کے بارے میں ان کے قوم کے سردار کہتے ہیں۔

فَقَالَ الْمَلَاُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖ مَا نَرٰىكَ اِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرٰىكَ اتَّبَعَكَ اِلَّا الَّذِيْنَ هُمْ اَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّاْيِ ۚ وَمَا نَرٰى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كٰذِبِيْنَ ۝ (ہود: ۲۷)

اسکی قوم کے سردار جنہوں نے اسکی بات ماننے سے انکار کر دیا تھا بولے کہ ہم تو تمہیں اپنے ہی جیسا ایک آدمی سمجھتے ہیں اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہماری قوم میں سے بس ان لوگوں نے جو ہمارے ہاں اراذل تھے، بے سوچے سمجھے تمہاری پیروی اختیار کر لی ہے اور ہم کوئی چیز بھی ایسی نہیں پاتے جس میں تم لوگ ہم سے کچھ بڑھے ہوئے ہو۔ ہم تو تمہیں جھوٹا سمجھتے ہیں۔

وہ چاہتے تھے کہ حضرت نوحؑ ان ناسمجھوں اور ناداروں کو اپنے ساتھ نہ رکھیں۔ اس کے جواب میں حضرت نوحؑ نے فرمایا۔

وَمَا اَنَا بِطَارِدِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ۚ اِنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَلٰكِنِّيْٓ اَرٰىكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُوْنَ ۝ وَيٰقَوْمِ مَنْ يَّنْصُرُنِيْ مِنَ اللّٰهِ اِنْ طَرَدْتُّهُمْ ۚ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ۝ وَلَآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآئِنُ

میں ان لوگوں کو دھکے دے کر بھگا نہیں سکتا جو ایمان لائے ہیں، وہ اپنے رب کے حضور میں جانے والے ہیں۔ لیکن میں دیکھتا ہوں کہ تم لوگ جہالت برت رہے ہو۔ اے قوم! اگر میں ان لوگوں کو دھتکار دوں تو خدا کی پکڑ سے کون مجھے بچائے گا۔ تم لوگوں کی سمجھ میں اتنی بات نہیں

اللّٰہِ وَلَآ اَعْلَمُ الْغَیْبَ وَلَآ اَقُوْلُ اِنِّیْ مَلَکٌ وَّلَآ اَقُوْلُ لِلَّذِیْنَ تَزْدَرِیْٓ اَعْیُنُکُمْ لَنْ یُّؤْتِیَهُمُ اللّٰہُ خَیْرًا۔ اَللّٰہُ اَعْلَمُ بِمَا فِیْٓ اَنْفُسِهِمْ اِنِّیْٓ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِیْنَ (ہود: ۳۱-۲۹)

آتی ہو اور میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں۔ نہ یہ کہتا ہوں کہ میں غیب کا علم رکھتا ہوں۔ نہ یہ میرا دعویٰ ہے کہ میں فرشتہ ہوں اور یہ بھی میں نہیں کہتا کہ جن لوگوں کو تمہاری آنکھیں حقارت سے دیکھتی ہیں انہیں اللہ کسی بھلائی سے نہیں نوازے گا۔ اللہ ان کے نفس کا حال خوب جانتا ہے۔ اگر میں ایسا کہوں تو ظالم ہوں گا۔

کمزوروں نے ہی آخری پیغمبر کا ساتھ دیا

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ بھی زیادہ تر کمزوروں ہی نے دیا۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ حضرت ابو سفیانؓ مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ ہرقل نے ان سے پوچھا:

فاشرف الناس یتبعونه ام ضعفائهم؟

قوم کے شرفا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کر رہے ہیں یا ان کے ضعفاء اور کمزور؟

حضرت ابو سفیانؓ نے جواب دیا۔

بل ضعفاءهم

قوم کے کمزور لوگ ان کا ساتھ دے رہے ہیں

ہمارے ایک قدیم مورخ ابن اسحٰق نے زیادہ واضح الفاظ میں ابو سفیانؓ کا بیان نقل کیا ہے۔

تبعه منا الضعفاء والمساکین فاما ذو الانساب والشرف فما تبعه منهم احد[1]

ہم میں جو ضعیف اور مسکین ہیں وہ ان کا ساتھ دے رہے ہیں باقی رہے حسب نسب اور عزت و شرف والے تو ان میں سے کوئی ان کا ساتھ نہیں دے رہا ہے۔

---

[1] فتح الباری ۱/۳۶۔

یہ سن کر ہرقل نے جواب دیا۔

وھم اتباع الرسل [1] — رسولوں کی اتباع کرنے والے یہی کمزور ہوتے ہیں۔

علامہ ابن کثیرؒ جن کا مفسر اور مورخ دونوں حیثیتوں سے بڑا اونچا مقام ہے۔ فرماتے ہیں۔

کان غالب من اتبعہ فی اول بعثتہ ضعفاء الناس من الرجال والنساء والاماء فلم یتبعہ من الاشراف الا قلیل [2] — بعثت کے شروع میں زیادہ تر کمزور مردوں، عورتوں، غلاموں اور لونڈیوں نے آپ کا ساتھ دیا۔ اونچے لوگوں میں سے آپ پر ایمان لانے والے بہت تھوڑے تھے۔

قریش کے سرداروں اور سرمایہ داروں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آرہی تھی کہ اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دین صحیح اور سچا ہے تو آن بے چارے ضعفاء اور مساکین کے حصہ میں کیسے چلا جائے گا اور ہم اس سے کس طرح بے بہرہ رہ جائیں گے؟ وہ سمجھتے تھے کہ دین دنیا کی بھلائی تو ہماری قسمت میں لکھی گئی ہے اور حکمت و دانائی ہمارے باپ دادا کی میراث ہے اس لئے اگر اس دعوت میں خیر ہوتا تو ناممکن تھا کہ ہم پیچھے رہ جاتے اور معاشرے کے بدقسمت افراد آگے بڑھ کر اسے قبول کر لیتے۔ قرآن کے الفاظ میں:

لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُوْنَا اِلَيْهِ (الاحقاف: ۱۰) — اگر اس میں خیر ہوتا تو اس معاملہ میں یہ لوگ ہم سے سبقت نہ لے جاتے۔

کبھی کہتے اگر خیر ان کے ساتھ ہے تو یہ فقر و فاقہ اور مصیبت میں کیوں گرفتار ہیں، کیوں ان کی حالت بہتر نہیں ہوتی۔ کیا ہماری موجودہ حیثیت اس بات کی شہادت نہیں دیتی کہ عقل و دانش ہمارے ساتھ ہے اور ہم حق پر ہیں۔ اور ان بے چاروں نے نادانی اور بے وقوفی کی راہ اختیار کر رکھی ہے۔ ارشاد ہے،

---

[1] بخاری، کتاب الوحی۔ [2] تفسیر ابن کثیر ۲ / ۱۵۳۔

وَ اِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيٰتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَیُّ الْفَرِيْقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَّ اَحْسَنُ نَدِيًّا۔ (مریم: ۷۲)

جب ان کو ہماری بالکل واضح آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو جن لوگوں نے کفر کا رویہ اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ دونوں فریقوں میں سے کون مال و منال کے لحاظ سے بہتر حالت میں ہے اور کس کی مجلس شاندار ہے۔

قریش کے سرداروں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت خبابؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت زیدؓ جیسے غلاموں اور محکوموں کو دیکھا تو آپ سے کہا کہ یہ ہیں آپ کے ساتھی۔ کیا پوری قوم میں سے یہی آپ کو ملے، کیا انہیں پر اللہ کا احسان ہوا ہے؟ کیا اس سرمایہ سے آپ خوش اور مطمئن ہیں؟ اگر آپ ان کو ہٹادیں تو ہم آپ کی بات سن سکتے ہیں، غور کر سکتے ہیں! روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ایسا آپ کر کے دیکھ لیں کہ فی الواقع کیا نتیجہ نکلتا ہے[1] لیکن قرآن تو کمزوروں اور ضعیفوں کو سینے سے لگانے آیا تھا۔ اس نے حکم دیا۔

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ وَّمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِّنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُوْنَ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ○ وَكَذٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُوْلُوْۤا اَهٰۤؤُلَاۤءِ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنْۢ

جو لوگ اپنے رب کو رات دن پکارتے رہتے ہیں اور اس کی خوشنودی کی طلب میں لگے ہوئے انہیں اپنے سے دور نہ پھینکو ان کے حساب میں سے کسی چیز کا بار تم پر نہیں ہے اور تمہارے حساب میں سے کسی چیز کا بار ان پر ہے۔ اس پر بھی اگر تم انہیں دور پھینکو گے تو ظالموں میں شمار ہو گے۔ دراصل ہم نے اس طرح ان لوگوں میں سے بعض کو بعض کے ذریعہ آزمائش میں ڈالا ہے تاکہ وہ انہیں دیکھ کر

---

[1] ملاحظہ ہو، ابن کثیر ۲/۱۔ المنار ۷/۳۴۳

بَيْنِنَا اَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَعْلَمَ بِالشّٰكِرِيْنَ۔ (الانعام: ۵۳)

کہیں کیا یہ ہیں وہ لوگ جن پر ہمارے درمیان اللہ کا فضل و کرم ہوا ہے۔ ہاں! کیا خدا اپنے شکر گزار بندوں کو ان سے زیادہ نہیں جانتا ہے۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے۔

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ وَلَا تَعْدُ عَيْنٰكَ عَنْهُمْ تُرِيْدُ زِيْنَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا۔ (الکہف: ۲۸)

اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ روکے رکھو (انکی رفاقت اور معیت پر مطمئن رہو) جو اپنے رب کو اسکی رضا کی طلب میں صبح و شام پکارتے ہیں تمہاری آنکھیں حیاتِ دنیا کی زیب و زینت کی تلاش میں ان سے ہٹنے نہ پائیں تم اس شخص کی بات نہ مانو جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے، جو اپنی خواہش کے پیچھے پڑا ہوا ہے اور جس کا معاملہ حد سے بڑھا ہوا ہے۔

اس طرح سماج کے جو کمزور افراد اور طبقات اسلام کی طرف کھنچ کر آ رہے تھے اسلام ان کو عزت و احترام کے ساتھ آگے بڑھ کر لے رہا تھا۔ وہ ان کمزوروں اور مظلوموں کو اُن جبابرۂ قریش کے مقابلہ میں عزت اور رفعت دے رہا تھا اور انہیں اپنا سرمایہ سمجھ رہا تھا جن کے سر حق و صداقت کے سامنے جھکنے کے لئے تیار نہیں تھے البتہ حق و صداقت کو اپنی ہوا و ہوس کا تابع دیکھنا چاہ رہے تھے۔

اسلام نے کمزوروں کے مسائل حل کرنے کے لئے ہمہ جہتی اقدام کیا، اسی نے ان کے مسائل کا صحیح اور واضح تصور دیا۔ ان کی حقیقی کمزوریوں کی رعایت کی، ان کے اندر عزم و حوصلہ پیدا کیا، انہیں جد و جہد پر ابھارا۔ اس کے ساتھ معاشرہ کو ان کی خدمت کی ترغیب دی اور انہیں قانونی تحفظات عطا کئے۔ یہاں ان ہی پہلوؤں کی تھوڑی سی وضاحت کی جائے گی۔

کمزور کے مسائل کا وسیع تصور

کمزور اور اس کے مسائل سے ہر طرف بحث جاری ہے اور انہیں حل کرنے کی تدبیریں اور کوششیں بھی برابر ہو رہی ہیں۔ لیکن یہ ساری کوششیں اس کے ایک معاشی مسئلہ کے گرد گھومتی ہیں۔ خیال یہ کیا جاتا ہے کہ کمزور کا مسئلہ صرف اس کا معاشی مسئلہ ہے۔ کوئی اور مسئلہ نہیں ہے۔ یا یہ کہ اصل مسئلہ معاشی مسئلہ ہے۔ باقی سارے مسائل اس کے تابع ہیں۔ یہ اگر حل ہو جائے تو اس کے تمام مسائل از خود حل ہو جائیں گے۔
لیکن یہ کمزور کے مسائل کا بلکہ کسی بھی انسان کے مسائل کا بہت محدود تصور ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معاشی مسئلہ کی بڑی اہمیت ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان نرا معاشی حیوان نہیں ہے کہ چارہ پانی پاکر آسودہ و مطمئن ہو جائے اور اس کی کمیت و کیفیت جتنی بہتر ہو اس کی آسودگی بڑھتی چلی جائے۔ غذا، لباس، مکان، تعلیم، دوا علاج کا تعلق براہِ راست معاش سے ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ یہی اس کے کل مسائل ہیں۔ یہ اگر حل ہو جائیں تو وہ ہر پہلو سے بالکل مستغنی اور بے نیاز ہو جائے گا اور کسی طرح کی مدد کی اسے حاجت نہ ہوگی۔ کمزور کی کمزوری ایک ہی طرح کی نہیں ہوتی۔ وہ معاشی، سیاسی، سماجی اور معاشرتی، علمی اور فکری، جسمانی اور مادی اخلاقی اور روحانی کئی طرح کی ہوتی اور ہو سکتی ہے۔ معاش سے انسان کے بعض مادی مسائل کا تعلق ہے۔ کل مسائل کا نہیں۔ معاشی حالت کے بہتر ہونے سے اس کے سارے مسائل حل نہیں ہو جاتے۔ جو شخص بھوکا، ننگا اور مالی مدد کا محتاج ہے یقیناً اس کا مسئلہ معاشی ہے۔ لیکن جو شخص مال و دولت رکھتے ہوئے بھی کسی ناقابلِ علاج بیماری میں گرفتار ہو اس کا مسئلہ معاشی نہیں نفسیاتی ہے۔ وہ روپیہ پیسہ نہیں روحانی سکون چاہتا ہے۔ دولت دنیا سے مالامال ہونے کے باوجود جس عورت کا اپنی بھرپور جوانی میں اچانک سہاگ لٹ جائے وہ معاشرہ میں تحفظ، عزت اور وقار چاہتی ہے۔ اسی طرح جس شخص کو دولت نے عیاشی اور آوارگی میں مبتلا کر دیا ہو اس کی کمزوری معاشی

نہیں اخلاقی ہے۔ اسے کھانے کپڑے کی نہیں اصلاح و تربیت کی ضرورت ہے۔ اسلام کی نظر انسان کی ہر طرح کی کمزوریوں پر ہے اور وہ ان سب کا علاج کرتا ہے۔ وہ مسکینوں اور محتاجوں کی معاشی ضرورت پوری کرتا ہے، مزدوروں اور محکوموں کے مسائل حل کرتا ہے، بے روزگاروں کو روزگار فراہم کرتا اور قرض داروں کی مدد کرتا ہے، عورتوں، بیواؤں اور یتیموں کی سرپرستی کرتا اور سماج میں انہیں اونچا مقام عطا کرتا ہے، بیماروں، معذوروں، ضعیفوں، مصیبت زدوں اور آفت کے مارے ہوؤں کے ساتھ ہمدردی کا رویہ اختیار کرتا اور ان کے دکھوں کا مداوا کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ جس شخص کو جس طرح کی وقتی اور ہنگامی یا مستقل اور ہمہ وقتی، چھوٹی یا بڑی، مادی یا اخلاقی مدد کی ضرورت ہو وہ فراہم کی جائے تاکہ کوئی بھی فرد کسی بھی مرحلہ میں خود کو بے یار و مددگار محسوس کرے اور معاشرہ میں اپنا بھرپور کردار ادا کر سکے۔

کمزور افراد اور طبقات دونوں کی مدد

آج پوری دنیا کمزور اور طاقت ور قوموں میں بٹ گئی ہے۔ جن قوموں کے پاس طاقت اور اقتدار ہے وہ کمزور قوموں کا بری طرح استحصال کر رہی ہیں۔ پھر یہ کہ ہر قوم اور ملک میں کمزور اور طاقت ور طبقات دونوں ہی موجود ہیں ان میں سے طاقت ور طبقات کمزور طبقات سے ناجائز فائدہ اٹھا رہے ہیں اور انہیں ان کے بنیادی انسانی حقوق تک سے محروم کر رکھا ہے۔ یہ دونوں طبقات ایک دوسرے کے حریف بن چکے ہیں اور ان کے درمیان ملکی، قومی اور عالمی اور بین الاقوامی سطح پر شدید کشمکش برپا ہے۔ ان کے مسائل بھی اب طبقاتی اور گروہی مسائل بن گئے ہیں۔ اسی حیثیت سے ان کے بارے میں سوچا بھی جاتا ہے۔ اس طرح مسئلہ کمزور افراد کا نہیں کمزور جماعتوں کا بن گیا ہے۔ لیکن اس طرح سوچنے میں دو اہم حقیقتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ ایک تو یہ کہ جن طبقات کو ہم آسودہ حال و طاقت ور سمجھتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ان میں بھی ایسے افراد ہوں جو ہماری ہمدردی کے محتاج ہوں۔ اسی طرح جن طبقات کو ہم کمزور کہتے ہیں ان میں ۔۔۔

بھی خوش حال افراد ہو سکتے ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسے افراد یقیناً ہوتے ہیں۔ اگر ہم طبقات کی اصطلاح میں سوچیں اور عمل کریں تو بسا اوقات کم زور افراد کی طرف ہماری توجہ نہیں ہوتی اور وہ اس تعاون سے محروم رہتے ہیں جس کے وہ مستحق ہیں۔ دوسری بات یہ کہ ہمارے سامنے انسان کی صرف معاشی کم زوری ہی نہ ہو بلکہ کمزوری کا وسیع تصور ہو تو محسوس ہوگا کہ دنیا کا ہر آدمی دوسرے کی مدد کا محتاج ہے۔ چاہے کسی بھی طبقہ سے اس کا تعلق کیوں نہ ہو۔ مرض، رنج وغم، معذوری، ضعف، بڑھاپا اور جانی ومالی صدمات سے کون نہیں دوچار ہوتا اور ان سب صورتوں میں کون اخلاقی یا قانونی مدد کا محتاج نہیں ہوتا؟

اسلام کسی بھی قوم کے استحصال کو جائز نہیں سمجھتا۔ لیکن اس کے ساتھ وہ کم زور کو کم زور کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ اور اسے جس وقت جس قسم کی مدد کی ضرورت ہو وہ فراہم کرتا ہے۔

کمزور کی کمزوری کی رعایت

اسلام نے کم زور کے بارے میں جو رویہ اختیار کیا ہے اس کا تعلق خود اس کی ذات سے بھی ہے۔ معاشرہ سے بھی ہے اور ریاست سے بھی۔

مذہب کے نام کے ساتھ پوجا پاٹ، ریاضت ومشقت اور رسم ورواج کی بندشوں اور صعوبتوں کا تصور ابھرنے لگتا ہے اور آدمی سوچ میں پڑ جاتا ہے کہ مذہب اس کی اصلاح وتربیت اور اس کے دکھ درد کا علاج ہے یا تہذیب نفس اور روحانی کلفت کا سامان۔ اس کی جان، [illegible] اور کم زور جسم دنیا کے بوجھ کے ساتھ مذہب کا بوجھ بھی اٹھا سکتے ہیں یا نہیں؟ پھر وہ مایوسی کے بعد، کبھی اسے بدنصیبی سمجھ کر اور بیشتر حالات میں خوش بختی تصور کر کے مذہب کا جوا اتار کر رکھ دیتا ہے اور ہر بندش سے آزاد ہو کر دنیا کے جھمیلوں میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اگر مذہب کی بندشوں کو توڑنے کی ہمت نہ کرے تو دنیا کے چھوڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

اسلام نے دین اور مذہب کے نام پر جو بے جا سختیاں تھیں انہیں ختم کیا۔ قرآن مجید اپنے لانے والے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک خاص وصف ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ۔ (الاعراف: ۱۵۷)

ان پر سے وہ بوجھ اتارتا ہے جو ان پر لدے ہوئے تھے اور وہ بندشیں کھولتا ہے جن میں وہ جکڑے ہوئے تھے۔

قرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے قدم قدم پر محسوس ہوتا ہے کہ اس کا نازل کرنے والا انتہائی حکیم و دانا اور بڑا ہی رحیم و کریم ہے۔ وہ انسان کی قوتوں اور صلاحیتوں سے بھی واقف ہے اور اس کی کمزوریوں، مجبوریوں اور ناتوانیوں کو بھی اچھی طرح جانتا ہے۔ اس کی تعلیمات مرد اور عورت، جوان اور بوڑھے، عالم اور جاہل، حاکم اور محکوم، امیر اور غریب، مزدور اور مالک، مریض اور تندرست، مسافر اور مقیم سب کے لئے ہیں اور سب کی رعایت اس میں کی گئی ہے۔

ذمہ داری بقدر استطاعت

اسلام میں ذمہ داریوں کی بنیاد استطاعت پر ہے جس شخص کے اندر جتنی طاقت ہے اتنی ہی ذمہ داری اس پر عائد ہوتی ہے اور جو چیز اس کی استطاعت سے باہر ہے وہ اس کی ذمہ داری سے بھی خارج سمجھی گئی ہے۔ قرآن بڑی صراحت کے ساتھ کہتا ہے۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (البقرہ: ۲۸۶)

اللہ کسی جان پر اس کی استطاعت سے بڑھ کر ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا۔

وسعت اور گنجائش اور طاقت اور امکان میں فرق ہے۔ ایک شخص ہو سکتا ہے کہ سو کیا اس کلو کا بوجھ اپنی پیٹھ پر لاد کر پانچ سات کلو میٹر لیجا جائے۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ وہ اپنی پوری توانائی صرف کردے بہت ممکن ہے اس سے اس کی کمر ٹوٹ جائے اور وہ مزید بوجھ اٹھانے کے قابل ہی نہ رہ جائے۔ اسے وسعت نہیں کہا

جاتا۔ وسعت یہ ہے کہ آدمی کسی کام کو بسہولت کر سکے اور اسے انجام دینے میں اسے غیر معمولی زحمت اور مشقت نہ اٹھانی پڑے۔ ایک جگہ اسی کو عدم حرج سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرمایا۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ۔ (الحج : ۷۸)
اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔

'حرج' ایسی گنجان جھاڑی کو کہا جاتا ہے جس میں گھسا نہ جا سکے۔ اسی سے حرج کے معنی انتہائی تنگی کے آتے ہیں۔ مطلب یہ کہ شریعت میں ایسی تنگی یا دشواری نہیں ہے کہ اس پر عمل نہ ہو سکے۔ چنانچہ جب کسی کے لئے کوئی عمل سخت دشوار ہو جاتا ہے تو حرج کا رفع کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

بعثت بالحنيفة السمحة[1]
مجھے دین حنیف دے کر بھیجا گیا ہے جس میں کہ سہولت اور آسانی ہے۔

قرآن میں تقویٰ کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی کے ساتھ فرمایا۔

فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ۔ (التغابن : ۱۶)
اللہ سے ڈرو جتنی کہ تمہارے اندر استطاعت ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

إذا أمرتكم بشيئ فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيئ فدعوه[2]
جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اپنی استطاعت کی حد تک اس پر عمل کرو اور جب کسی چیز سے منع کروں تو اس سے باز رہو۔

پوری شریعت کی بنیاد اسی استطاعت اور عدم حرج پر رکھی گئی ہے۔ یہی اصول کم زور کے سلسلہ میں بھی اس نے برتا ہے۔ اس نے بیماری، جسمانی معذوری، ضعیفی، پیری، سفر کی زحمتوں اور مالی مشکلات وغیرہ کی اپنے تمام احکام میں پوری پوری رعایت کی ہے اور

---

[1] مسند احمد ۵/۲۶۶۔ [2] صحیح مسلم کتاب الحج، باب فرض الحج مرۃ فی العمر

جس کام کو جس حد تک انسان انجام دے سکے اتنا ہی اس پر اس کی ذمہ داری بھی ڈالی ہے اور جہاں جو حکم اس کی طاقت سے باہر ہو اس سے اسے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ شریعت کے اس اصول کو علامہ ابن حزمؒ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

وکل فرض کلفہ اللہ تعالیٰ الانسان فان قدر علیہ لزمہ وان عجز عن جمیعہ سقط عنہ وان قوی علی بعضہ وعجز عن بعضہ سقط عنہ ما عجز عنہ ولزمہ ما قدر علیہ منہ سواء اقلہ او اکثرہ [1]	ہر وہ فرض جس کا اللہ تعالیٰ نے انسان کو مکلف بنایا ہے اگر اس کے ادا کرنے کی اس میں طاقت ہے تو وہ پورا کا پورا اس پر لازم ہوگا۔ اور اگر وہ اس سے بالکلیہ عاجز ہے تو وہ فرض بھی بالکل ہی اس سے ساقط ہو جائیگا لیکن اگر اس کا کچھ حصہ ادا کر سکتا ہے تو جتنا حصہ نہیں ادا ہو سکتا ہے وہ ساقط ہو جائے گا اور جو حصہ ادا کر سکتا ہے اس کا ادا کرنا اس پر لازم ہو جائے گا۔ چاہے وہ تھوڑا سا حصہ ہو یا بڑا حصہ۔

شریعت کا یہ اصول نماز روزہ جیسی عبادات سے لے کر معاشی، سماجی اور سیاسی احکام تک میں کارفرما ہے۔ اسلام میں عقائد کے بعد عبادات کا مقام ہے۔ ان میں بھی نماز کی اہمیت دوسری عبادات سے زیادہ ہے۔ نماز کے لئے طہارت اور پاک صاف ہونا شرط ہے۔ اسی کے لئے وضو اور غسل رکھے گئے ہیں۔ لیکن اگر آدمی وضو یا غسل نہ کر سکے اور پانی دستیاب نہ ہو تو حکم ہے کہ تیمم کرلے۔ نماز میں آدمی تھوڑی دیر خدا کے دربار میں کھڑا ہوتا ہے، رکوع اور سجدہ کرتا ہے یا بیٹھ کر تسبیح و تحمید کرتا ہے یہ دوسرے مذاہب کی عبادتوں اور ریاضتوں سے بہت ہلکی چیز ہے۔ اس پر بھی جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکے تو اسے بیٹھ کر پڑھنے کی اجازت ہے۔ اگر بیٹھ کر بھی نہ پڑھ سکے تو لیٹ کر اور زیادہ مجبوری میں صرف اشاروں سے یہ فرض ادا کر سکتا ہے۔ نماز پانچ متعین اوقات میں فرض ہے۔ آدمی ان اوقات میں سو جائے یا بھول جائے تو جب بیدار ہو اور یاد آئے

[1] المحلی: ۱۰/۷۹

یہ فرض ادا کرے۔ اس قصداً کوتاہی جائز نہیں ہے۔ فرض نمازیں مسجد میں امام کی اقتدا میں ادا کی جاتی ہیں۔ امام کو ہدایت ہے کہ وہ کمزوروں کی رعایت کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

مَنْ اَمَّ قَوْمًا فلیخفف فان فیھم الکبیر وان فیھم المریض وان فیھم الضعیف وان فیھم ذا الحاجۃ [1]

جو شخص کسی جماعت کی امامت کرے تو ہلکی اور مختصر نماز پڑھائے۔ اس لئے کہ جماعت میں بوڑھے، مریض، حاجت مند ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں۔

روزے اور برت کی تعلیم ہر مذہب میں موجود ہے۔ بسلسل کئی کئی روز کے برت کا بھی رواج ہے۔ لیکن اسلام نے کہا کہ روزہ صرف طلوع فجر سے غروب آفتاب تک ہوگا۔ اس سے زیادہ نہیں۔ صرف ایک مہینہ کا ہوگا زندگی بھر کا نہیں اس کے باوجود جو شخص بیمار ہے یا سفر میں ہے یا جو عورت حمل اور رضاعت کی تکلیف برداشت کر رہی ہے ان سب کو اجازت ہے کہ وہ دوسرے دنوں میں اس کی قضا کریں۔ جو شخص ضعیفی اور پیری کی وجہ سے بعد میں بھی روزہ نہ رکھ سکے تو کسی مسکین کو کھانا کھلا دے۔ یہ اس کا کفارہ ہے۔ روزہ کے سلسلہ کی رعایتوں کو بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (البقرہ: ۱۸۵)

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے سختی نہیں چاہتا۔

زکوٰۃ اسلامی عبادات کا ایک اہم رکن ہے۔ یہ معاشرہ کی مالی اعانت کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ لیکن زکوٰۃ ان ہی لوگوں پر فرض ہے جو ایک خاص مقدار میں دولت کے مالک ہوں۔ جن کے پاس اتنی دولت نہیں ہے ان کو اسلام نے زکوٰۃ سے مستثنیٰ

---

[1] مسلم کتاب الصلوٰۃ، باب امر الائمہ بتخفیف الصلوٰۃ فی تمام۔ اس مفہوم کی روایتیں صحاح کی اور کتابوں میں بھی ہے۔

قرار دیا ہے۔ یہ اس طرح کا مذہبی ٹیکس نہیں ہے جو ہر شخص کو چار و ناچار ادا کرنا پڑے۔
حج بھی اسلام کی ایک اہم عبادت ہے جس میں آدمی اسلام کے مرکز (مکہ) پہونچ کر روحانی فیض حاصل کرتا ہے۔ اس کے لئے بھی استطاعت شرط ہے۔ اگر استطاعت نہیں ہے تو حج فرض نہیں ہوگا۔ استطاعت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی جسمانی طور پر بھی اور مالی لحاظ سے بھی اس لمبے سفر اور وہاں کی تگ و دو کے قابل ہو۔ قرآن میں ہے۔

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا	اللہ کے لئے لوگوں پر بیت اللہ کا حج فرض ہے جو کہ وہاں تک پہونچنے کی طاقت رکھتا ہو۔

خاندانی نظام میں مرد پر مالی ذمہ داریاں ڈالی گئی ہیں۔ ان ذمہ داریوں کے سلسلہ میں اسلام کا اصول اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰهُ اللّٰهُ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَآ اٰتٰهَا سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُّسْرًا (الطلاق: ۷)	خوش حال اپنی خوش حالی کے مطابق خرچ کرے اور جس کو رزق کم دیا گیا ہو وہ اسی مال سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے اللہ نے جس کو جتنا کچھ دیا ہے اس سے زیادہ کا اسے مکلف نہیں کرتا۔ بعید نہیں کہ اللہ تنگ دستی کے بعد فراخ دستی بھی عطا فرمادے۔

اسلام میں جہاد کا تصور یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے دین کے لئے وقت ضرورت جان بھی قربان کرے اور مال بھی۔ لیکن جو شخص جسمانی طور پر معذور ہے اس کا جان لڑانے کا اور جس کے پاس مال نہیں ہے اس سے مال خرچ کرنے کا مطالبہ نہیں ہے۔ ہاں جو شخص استطاعت کے باوجود پیچھے رہے وہ گنہگار ہے اس سلسلہ میں حسب ذیل آیتوں سے اسلام کا مزاج سمجھا جا سکتا ہے۔

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ	نہ تو ضعیفوں پر، نہ مریضوں پر اور نہ ان لوگوں پر کوئی گناہ ہے جن کے پاس

لَا یَجِدُوْنَ مَا یُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰہِ وَ رَسُوْلِہٖ مَا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ مِنْ سَبِیْلٍ وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وَّلَا عَلَی الَّذِیْنَ اِذَا مَآ اَتَوْکَ لِتَحْمِلَھُمْ قُلْتَ لَآ اَجِدُ مَآ اَحْمِلُکُمْ عَلَیْہِ تَوَلَّوْا وَّاَعْیُنُھُمْ تَفِیْضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا اَلَّا یَجِدُوْا مَا یُنْفِقُوْنَ ہ اِنَّمَا السَّبِیْلُ عَلَی الَّذِیْنَ یَسْتَاْذِنُوْنَکَ وَھُمْ اَغْنِیَآءُ رَضُوْا بِاَنْ یَّکُوْنُوْا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ فَھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ ۔

(التوبہ: ۹۳-۹۱)

خرچ کرنے کے لئے کچھ نہیں ہے۔ اگر وہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ خیر خواہی کا رویہ اختیار کریں۔ (واقعہ یہ ہے کہ) اس طرح کے نیکوکاروں پر کوئی الزام نہیں ہے اور اللہ غفور و رحیم ہے اور نہ ان لوگوں پر کوئی الزام ہے کہ جب وہ تمہارے پاس اس لئے آئے کہ تم انہیں سواریاں فراہم کر دو تو تم نے ان سے کہہ دیا کہ میں تمہارے لئے سواریوں کا انتظام نہیں کر سکتا تو وہ اس غم میں کہ ان کے پاس اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے لئے کچھ نہیں ہے، اس طرح واپس ہوئے کہ ان کی آنکھوں میں آنسو بہہ رہے تھے۔ الزام تو ان لوگوں پر ہے جو دولت مند ہونے کے باوجود تم سے جہاد میں شریک نہ ہونے کی اجازت چاہتے ہیں۔ وہ خوش ہیں کہ پیچھے رہ جانے والوں میں وہ بھی رہ گئے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی اور وہ نہیں جانتے۔

صبر کی تلقین

کمزوری جسمانی، مالی، علمی، یہ سی جس نوعیت کی بھی ہو اسلام صبر کی تلقین کرتا ہے۔ دینی اصطلاحات آج اپنی ساری معنویت کھو چکی ہیں۔ لوگوں نے صبر کو مجبوری

کا نام صبر رکھ چھوڑا ہے۔ اس لئے صبر کا لفظ سنتے ہی بے عملی، پست ہمتی اور حالات کے سامنے سپر انداز ہو جانے اور بے دست و پا بن کر بیٹھ رہنے کا تصور ابھرتا ہے۔ حالانکہ صبر، استقامت اور بلند حوصلگی کا نام ہے۔ صبر یہ ہے کہ آدمی حالات کا جم کر مقابلہ کرے اور شکست کھا بھی جائے تو ہمت نہ ہارے اور تازہ دم ہو کر اپنے مقصد کی طرف آگے بڑھے۔ صبر فتح و کامرانی کی کلید ہے۔ صبر آدمی کو نئی زندگی اور نئی توانائی عطا کرتا ہے۔ صبر کسی ایک میدان ہی نہیں، زندگی کے ہر شعبے میں مطلوب ہے۔ صبر یہ ہے کہ آدمی زندگی کی اعلیٰ قدروں کو اختیار کرے اور ان کے لئے مسلسل قربانی دے۔ صبر یہ بھی ہے کہ نفس کی خواہشات، خاندان کی غلط روایات، معاشرہ کی بری عادات و اطوار اور اخلاقی خرابیوں کا مقابلہ کرے اور اپنی سیرت پر گندگی کے چھینٹے آنے نہ دے۔ صبر یہ بھی ہے کہ آدمی شدائد و مشکلات میں ثابت قدم رہے اور کوئی ایسا اقدام نہ کر بیٹھے جو اس کو بلندی سے نیچے اتار دے۔ صبر یہ بھی ہے کہ آدمی مصائب و آلام میں ہوش و حواس نہ کھو بیٹھے اور اللہ کے فیصلہ کو خوش دلی سے برداشت کرے۔ جب تک صبر کا وصف نہ ہو آدمی فکری، علمی، اخلاقی، معاشی، سماجی کسی بھی پہلو سے اوپر نہیں اٹھ سکتا۔ عظمت و رفعت اس دنیا میں صابروں کے حصہ میں آتی ہے۔

قرآن مجید میں ہر آزمائش اور امتحان کے موقع پر صبر کی تعلیم دی گئی ہے اور اسے دنیا کی کامیابی کے ساتھ آخرت کی کامیابی کا بھی ذریعہ بتایا گیا ہے۔ اس سلسلہ کی تمام تصریحات یہاں پیش نہیں کی جا سکتیں۔ صرف تین آیتیں نقل کی جا رہی ہیں۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَرٰتِ وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ الَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ

ہم ضرور تم کو آزمائیں گے خوف سے، بھوک سے، مالوں، جانوں اور پھلوں کے نقصان سے۔ اور صبر کرنے والوں کو خوش خبری سنا دو جن کا حال یہ ہے کہ جب کوئی تکلیف انہیں پہنچتی ہے تو انا للہ و انا الیہ راجعون کہتے ہیں ان پر ان کے رب کی عنایتیں ہیں اور رحمت ہے اور یہی

وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ (۱۵۵-۱۵۷) ہدایت یافتہ ہیں۔

جن لوگوں کا آخرت ہی پر ایمان نہیں ہے وہ وہاں کی کامیابی اور اجر و ثواب پر بھلا کیا یقین کر سکتے ہیں! وہ اسے محض ایک ایسی جھوٹی تسلی سمجھیں گے جو سادہ لوح عوام کو بہلانے کے لئے دی گئی ہے۔ وہ سمجھیں گے کیا فی الواقع یہی سمجھتے ہیں۔ آخرت کے امکان سے یہاں بحث نہیں ہے صرف ایک پہلو کی طرف اشارہ کرنا ہے وہ یہ کہ آخرت کے اجر و ثواب کا تصور انسان کو محرومی کے احساس سے بچاتا ہے۔ جس شخص کو آخرت پر یقین ہو وہ کبھی دل شکستہ، مایوس اور نا امید نہیں ہوتا۔ وہ بڑے سے بڑے نقصان کو بھی بہتر اجر و ثواب کی توقع پر بخوشی برداشت کر سکتا ہے۔ ورنہ اس دنیا میں جہاں انسان کو ہمت شکن حالات اور دل و دماغ کو ہلا دینے والے صدمات کا سامنا کرنا پڑتا رہتا ہے۔ وہ ثابت قدم نہیں رہ سکتا۔ ایک شخص جو اپنی بینائی کھو چکا ہو اس کے لئے اس دنیا کی ساری رونقیں بے معنی ہیں۔ لیکن اگر وہ اس یقین کے ساتھ جیئے کہ آج وہ جس نعمت سے محروم ہے کل نہ صرف یہ کہ وہ اسے عطا کی جائے گی بلکہ بہترین اجر و ثواب سے بھی اسے نوازا جائے گا تو اس محرومی میں بھی وہ سکون اور اطمینان محسوس کرے گا اور ہمت کے ساتھ کارزار حیات میں اپنا حق ادا کرے گا۔ ایک شخص جس کا جوان سال اور اکلوتا بچہ کسی حادثہ کا نذر ہو گیا ہو اس کے لئے اس بھری دنیا میں کوئی کشش نہیں ہے ہاں اگر وہ یہ سوچ کر زندگی گزارے کہ اس صدمہ کا صلہ اسے جنت کی شکل میں ملنے والا ہے اور وہاں اس کا بچہ اسے مل بھی جائے گا تو اس نقصان میں بھی اسے نفع کا احساس ہو گا۔ آخرت کا یقین ہی یہی تصور انسان کے اندر پیدا کرتا ہے۔

جدوجہد کی تعلیم

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ جو شخص اپنی محنت مشقت اور ذاتی جدوجہد سے عزت، جہالت، مرض اور دوسری کمزوریاں دور کر سکتا ہے اسے ہاتھ پیر توڑ کر نہیں بیٹھ جانا چاہئے جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے قوت عمل اور صلاحیت سے نوازا ہے اس کا اپاہج بن کر زندگی

گزارنا بہت بڑا جرم ہے۔ وہ اس بات کو سخت ناپسند کرتا ہے کہ آدمی محض اپنی سستی کاہلی اور بےعملی کی وجہ سے معاشرہ پر بوجھ بن جائے اور دوسرے اسے خوشی یا ناخوشی سے برداشت کرتے رہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ آدمی کسی کا دست نگر بنے رہنے یا کاسۂ گدائی لے کر گھومنے کی جگہ محنت مشقت کے ذریعہ آگے بڑھے اور اللہ نے اسے جو صلاحیت دی ہے اس کا بھرپور استعمال کرے۔ خود بھی فائدہ اٹھائے اور دوسرے کو بھی فائدہ پہونچائے۔ اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں جو ہدایات ملتی ہیں انہیں یہاں پوری تفصیل سے نہیں پیش کیا جا سکتا البتہ دو چار حدیثیں بیان کی جا رہی ہیں۔

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے امداد کی درخواست کی۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تیرے گھر کوئی چیز ہے؟ اس نے عرض کیا۔ ایک کمبل ہے۔ جس کا آدھا ہم بچھاتے ہیں اور آدھا اوڑھتے ہیں اور پانی پینے کا ایک پیالہ ہے۔ آپ نے فرمایا یہ دونوں چیزیں لاؤ۔ جب وہ دونوں چیزیں لایا تو آپ نے انہیں نیلام کرایا۔ ایک شخص نے دو درہم میں انہیں خرید لیا۔ یہ دونوں درہم آپ نے اسے دے اور فرمایا ایک درہم کا کھانا بیوی بچوں کو دے آؤ اور ایک درہم میں کلہاڑی خرید لاؤ جب وہ کلہاڑی لایا تو دست مبارک سے اس میں دستہ لگایا۔ فرمایا جنگل سے لکڑی کاٹ کر بیچو۔ پندرہ دن سے پہلے میرے پاس نہ آنا۔ اس شخص نے آپ کی ہدایت پر عمل کیا۔ دس درہم کمائے۔ اس سے کپڑا اور غلہ خریدا۔ آپ نے فرمایا بتاؤ یہ بہتر ہے یا یہ کہ تم قیامت کے دن اس طرح اٹھو کہ تمہارے چہرہ پر بھیک کے داغ ہوں[1]

حجۃ الوداع کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقات تقسیم فرما رہے تھے کہ دو آدمیوں نے حاضر ہو کر صدقہ کی درخواست کی۔ یہ دونوں بیان کرتے ہیں کہ آپ نے نگاہ اٹھا کر ہم لوگوں کو دیکھا اور پھر نگاہ نیچی کر لی۔ آپ نے جب دیکھا کہ ہم لوگ

---

[1] ابوداؤد، کتاب الزکوۃ، باب ما تجوز فیہ المسئلۃ۔

صحت مند اور تندرست ہیں۔ تو فرمایا کہ تم چاہو تو صدقہ تمہیں بھی دے دوں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں نہ تو کسی صاحب حیثیت اور پیسہ والے آدمی کا حصہ ہے اور نہ کسی ایسے شخص کا جو تندرست اور کمانے کے قابل ہو۔[1]

ایک اور مثال لیجئے۔

دین اور دنیا کی کامیابی کا انحصار علم پر ہے۔ علم جس طرح کی ریاضت اور محنت چاہتا ہے اس کا صحیح اندازہ مجھ سے بہتر طریقہ سے وہ اصحاب کر سکتے ہیں جن کی زندگیاں اس مقصد کے پیچھے شمع کی طرح گھلتی رہی ہیں۔ اسلام نے علم کے لئے کی جانے والی کوشش کی اس قدر ہمت افزائی کی ہے کہ اسے جہاد سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من خرج فی طلب العلم فھو فی سبیل اللہ[2] — جو شخص علم کی طلب میں نکلے تو واپس آنے تک وہ اللہ کے راستہ میں ہے

اس سے زیادہ اس راہ میں ہونے والی کوشش کی ہمت افزائی اور کیا ہوگی کہ آپ نے فرمایا جو شخص علم کی تلاش میں نکلے اور اسے حاصل کرے تو اسے دو ثواب ہیں اور حاصل نہ کر سکے تو ایک ثواب ہے۔[3]

مطلب یہ کہ اس راہ کی کامیابی دوہری خوشی کا باعث ہے اور ناکامی بھی کامیابی سے کم نہیں ہے۔ اس کا اجر و ثواب بھی خدا کے ہاں محفوظ ہے۔ اس طرح اسلام ایک طرف کم زور کی رعایت کرتا اور اسے ممکنہ سہولتیں اور آسانیاں فراہم کرتا ہے تو دوسری طرف اسے ذہنی اور نفسیاتی طور پر اس قابل بناتا ہے کہ وہ معاشرہ میں بے کسی و بے بسی کی تصویر نہ بنا رہے بلکہ جاندار اور موثر کردار ادا کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے جو قوتیں اور صلاحیتیں دی ہیں ان سے خود بھی بھرپور فائدہ اٹھائے اور معاشرہ کو بھی پورا پورا فائدہ پہونچائے۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب الزکوٰۃ، باب یعطی من الصدقۃ الخ۔ نسائی کتاب الزکوٰۃ، باب مسالۃ القوی
[2] کتاب العلم، بحوالہ ترمذی و دارمی [3] مشکوٰۃ، کتاب العلم،

ترجمہ و تلخیص

تعدد ازدواج پر پابندیوں کا مسئلہ*

ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری
مترجم : سلطان احمد اصلاحی

ہندوستانی عدالتوں میں نافذ العمل اسلامی شخصی قوانین کے سلسلے میں جن اہم تبدیلیوں کا بار بار مطالبہ کیا جاتا رہا ہے، اور جنہیں از راہ کرم اصلاحات (REFOMS) کا نام دیا جاتا ہے وہ عورتوں سے متعلق ہیں۔ چنانچہ ابھی حال ہی میں[1] مہاراشٹر کی خواتین کے ایک اجتماع میں جو مشترک طور پر انڈین سیکولر سوسائٹی اور مسلم ست شودھک منڈل کے زیر اہتمام پونا میں منعقد ہوا تھا، مسٹر اے۔ اے۔ اے فیضی نے اعلان کیا کہ ہندوستان کے اسلامی شخصی قوانین کے تحت مسلمان عورتیں ناگفتہ بہ مصائب سے دوچار رہی ہیں۔ اسلام میں تعدد ازدواج کی اجازت کو جس کے تحت ایک مسلمان بیک وقت چار عورتوں سے شادی کر سکتا ہے، خاص طور پر سخت ترین تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ اور اسے عورتوں کے حق میں رسوا کن اور مضرت رساں قرار دیا گیا۔ ہمیں اس پر چنداں تعجب نہیں کہ آج بھی ایسے سادہ لوح لوگ

---

* یہ جناب ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری کے اس انگریزی مقالہ کا ترجمہ ہے جو موصوف کی طرف سے آنڈین لا انسٹی ٹیوٹ نئی دہلی کے زیر اہتمام اسلامی پرسنل لا میں اصلاحات، کے موضوع پر منعقد سیمینار بتاریخ ۱۴، ۱۵، ۱۶ جنوری ۱۹۷۲ء میں پیش کیا گیا تھا۔ یہ مقالہ موصوف کی مکمل نظر ثانی کے بعد شائع کیا جا رہا ہے۔ (س ۔ ا ۔ ا)

[1] واضح رہے کہ یہ مقالہ اس وقت لکھا گیا تھا جب جناب فیضی ہندوستان کے سیاسی افق پر سیکولرزم کے درخشندہ ستارے کی حیثیت سے چمک رہے تھے۔
(مترجم)

موجود ہیں جو بلا تامل یہ باور کر لیتے ہیں کہ ہندوستان کا ہر مسلمان کم از کم چار عورتوں کا حرم آباد
کیے ہوئے ہے۔ ضبط ولادت کے تمام تر تقاضوں کو نظر انداز کرتے ہوئے لاتعداد بچوں کو پیدا کرتا
چلا جا رہا ہے اور اس طرح آبادی کے دھماکے کو وقت سے پیشتر حقیقت بنانے پر تلا ہوا ہے جس سے
وہ جہاں ایک طرف تو ملک کی غربت اور اس کی بیکاری میں اضافہ کا باعث بن رہا ہے وہاں دوسری
طرف حکومت پر قبضہ کرنے کے نقطۂ نظر سے مسلمان اقلیت کو اکثریت میں تبدیل کرنے کے درپے
ہے۔ ششدر تو ہم اس وقت رہ جاتے ہیں جب دیکھتے ہیں کہ اچھے خاصے واقف کار حضرات بھی
جو بخوبی جانتے ہیں کہ اسلام میں تعددِ ازدواج صرف مباح ہے نہ کہ واجب اور فرض۔ نیز اس سے بھی
واقف ہیں کہ مسلمان عام طور پر ایک سے زیادہ شادی نہیں کرتے اور حقیقتِ واقعہ بھی یہی ہے کہ معاشی طور پر ان کے
اندر اس کی صلاحیت پائی بھی نہیں جاتی، وہ بھی تعددِ ازدواج کو مسلمان بیویوں کی جملہ پریشانیوں اور
ہندوستانی مسلمانوں کی پسماندگی کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اس طرح کے بلند بانگ دعووں
کی پشت پر کوئی اعداد و شمار نہیں پائے جاتے۔ کیونکہ ہندوستان میں مسلمانوں اور غیر
مسلموں کے درمیان تعدد ازدواج کے تناسب کے سلسلے میں کوئی معلومات ایسی دستیاب
نہیں جو کسی جائزہ کی بنیاد پر تیار کی گئی ہو۔ یہ بات قطعاً باعث استعجاب نہ ہوگی کہ اگر کبھی کوئی
ایسا جائزہ مرتب کیا گیا تو مسلمانوں کی بہ نسبت غیر مسلموں میں تعدد ازدواج کے واقعات
کا تناسب زیادہ ثابت ہوگا۔ حقیقت ہے کہ مصر جیسے مسلمان ملک میں جب چند زوجگی کے
بارے میں ایک جائزہ مرتب کیا گیا تو پتہ چلا کہ وہاں تعدد ازدواج اس حیرت انگیز حد تک
کم ہے کہ تیسری اور چوتھی بیوی سے شادی کے واقعات کو اعداد و شمار کی زبان میں بیان
کرنا ممکن نہ ہوا۔ چنانچہ ۱۹۵۶ء میں جب مصری حکومت کی طرف سے ایک کمیٹی تشکیل دی
گئی تاکہ وہ اعداد و شمار کی بنیاد پر چند زوجگی کے سوال پر غور کرے تو اس نے محسوس کیا کہ
اس طرح کی شادیوں پر قانونی بندشوں کی کوئی حقیقی ضرورت موجود نہیں۔ نتیجتاً سماجی امور
سے متعلق وزارت کو کھلے لفظوں میں یہ اعلان کرنا پڑا کہ مصر میں تعدد ازدواج کا کوئی مسئلہ
ہی موجود نہیں۔ جس کا حل تلاش کرنے کی ضرورت ہو۔ عقل اسے باور کرنے پر کسی طرح آمادہ
نہیں ہوتی کہ چند زوجگی کے اس حد تک کم واقعات کو کسی بھی جگہ کی پسماندگی کا ذمہ دار قرار

دیا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ظلم اور نا انصافی، خواہ اس کے واقعات کتنے ہی کم کیوں نہ ہوں، ان کی طرف توجہ نہ کی جائے اور اصلاح کی کوششوں سے صرف نظر کیا جائے۔ جس بات پر زور دینا مقصود ہے وہ صرف یہ ہے کہ مسلمان اور تعدد ازدواج کے مسئلے کے بارے میں ہمارا رویہ معقول اور حقیقت پسندانہ ہونا چاہئے۔ اور اس کی بنیاد ہندوستان کے مسلمانوں کے درمیان چند زوجگی کے واقعاتی اعداد و شمار کے جائزے پر رکھی جانی چاہئے۔ اس طرح کی شادیوں کے محرکات کو بھی مد نظر رکھنا ضروری ہے یہ بھی پتہ چلانا چاہئے کہ اگر مسلمان مرد ایک سے زیادہ شادی کرنا چاہتا ہے تو ایسا کرنے پر اسے کیا کوئی حقیقی ضرورت آمادہ کرتی ہے۔ ان ضرورتوں کی تکمیل کے لئے اگر چند زوجگی کو مناسب نہیں سمجھا جا سکتا تو یہ بھی بتانا چاہئے کہ انھیں شریفانہ طریقے سے شریعت کے دائرے میں محدود رہتے ہوئے کن متبادل طریقے سے پورا کیا جا سکتا ہے۔ مذکورہ رویہ اپنانا اس لئے لازمی ہے کہ ایک ایسے سماجی اور قانونی مسئلے کو گھٹیا قسم کی سیاست کا آلۂ کار بنائے جانے کے خطرات سے امکانی حد تک محفوظ رکھا جا سکے۔ جیسے پہلے بھی اسے اسلامی قوانین پر حملہ کرنے کے لئے ایک انتہائی بھونڈے بہانے کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔

اسلام نے جس تعدد ازدواج کی اجازت دی ہے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عورت کے لئے باعث ننگ و عار ہے اور اس سے انسانیت کا وقار مجروح ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عورت کے وقار اور اس کے پندار کو مجروح کر دینے والی چیز کون سی ہے۔ اس کا کسی مرد کے ساتھ ایک بیسوا، طوائف، داشتہ اور رکھیل کی حیثیت سے رہنا اور رشتۂ ازدواج سے یا ہر ایک ایسے مرد کے ساتھ جنسی تعلقات رکھنا جو اس کا قانونی شوہر نہیں۔ آخر یہ کیا بات ہے کہ عورت کے عزت و وقار کے مسئلے کا علم بلند کرنے والے اور جن لوگوں کے جذبات کو تعدد ازدواج کے تحت مسلمان عورت کی حالت دیکھ کر شدید ٹھیس پہونچتی ہے وہ کیوں اسی جوش و جذبے کے ساتھ ان ناپاک طور طریقوں، رواجوں اور قوانین کے خلاف صدائے احتجاج بلند نہیں کرتے جو عورت کو قعر ذلت میں ڈھکیلتے ہیں۔

مجموعۂ تعزیرات ہند غیر شادی شدہ بالغ مرد اور عورت کے لئے جائز سمجھتا ہے کہ وہ اپنی باہمی رضامندی سے ناجائز جنسی تعلقات قائم کر سکتے ہیں۔ ہمارے ملکی قانون کی رو سے یہ کوئی جرم نہیں ہے۔ کیا ناجائز صنفی تعلق ایک عورت کو تعر مذلت میں دھکیلنے کا موجب نہیں بنتا جب کہ بہر حال وہ بھی ان میں سے کسی کی بہن یا بیٹی ہوتی ہے۔ کیا اسلامی تعدد ازدواج کے خاتمہ کا مطالبہ کرنے والوں نے رشتۂ ازدواج سے باہر جنسی تعلقات رکھنے کے قانونی جواز کو ہدف ملامت بنانے کے لئے کبھی کوئی ہلکی سی آواز بھی بلند کی۔ علاوہ بریں کیا کوئی شخص اس تاریخی حقیقت کا انکار کر سکتا ہے کہ ہر وہ معاشرہ جس نے قانونی طور پر مکمل یک زوجگی کو نافذ کیا، اس نے صراحتاً یا خاموش رضامندی کے طور پر رشتۂ ازدواج سے باہر رہتے ہوئے طرفین کی باہمی رضامندی سے مرد اور عورت کے درمیان جنسی تعلقات کو مستحسن یا کم از کم جائز قرار دیا۔ (یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ یہ کیسے اخلاقی معیار ہیں جن کی رو سے اسلام کی محدود یک زوجگی تو عورت کے حق میں تنگ اور بربریت ہے لیکن جو عورت سے طوائف، بیسوا، داشتہ اور گرل فرینڈ کی حیثیت سے آزادانہ صنفی تعلقات قائم کرنا روا رکھتے ہیں۔

اسلام کی نظر میں عفت وعصمت اور پاکبازی وپاک دامنی کی اقدار انتہائی اہمیت کی حامل ہیں۔ اسلام نے رشتۂ ازدواج سے باہر صنفی تعلق کو نہ صرف حرام قرار دیا بلکہ اسے قابل تعزیر وسزا جرم قرار دیا۔ اس نے جنسی تسکین کے ہر ایسے ذریعے اور طریقے کو سخت ناپسندیدہ قرار دیا جو شوہر اور بیوی کے فطری تعلقات کے علاوہ ہو۔ اور اس کے نتیجے میں اس نے ایک حقیقت پسند مذہب کی حیثیت سے ان احوال وظروف کے پیش نظر جو مرد کو ایک سے زیادہ عورتوں سے جنسی تعلقات قائم کرنے کے لئے مجبور کر دیتے ہیں اسے محدود پیمانے پر ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت دی۔ اسلام محدود پیمانے پر چند زوجگی کو ایک معقول انفرادی اور سماجی ضرورت کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے۔ مذکورہ ذیل صورتوں میں سے کسی ایک یا کئی کی موجودگی میں چند زوجگی ایک سماجی ضرورت بن جاتی ہے۔ فطری حالات وواقعات یا کسی ہنگامی صورت حال مثلاً جنگ کے نتیجے میں اگر عورتوں کی آبادی مردوں

کے مقابلے میں غیر معمولی طور پر بڑھ جائے تو چند زوجگی وہ واحد ذریعہ ہے جسے اپنا کر جنسی معیار کو گراوٹ سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ اور عورتوں اور بچوں کی مناسب دیکھ بھال کو یقینی بنایا جا سکتا ہے۔ کسی سماج میں بیوہ اور بے سہارا عورتوں کی تعداد کو کم سے کم تر کرنے کا ایک طریقہ چند زوجگی بھی ہے۔ بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ تعدد ازدواج ہی بہتر اور معقول تر حل ہے۔ مثال کے طور پر اگر بیوی بانجھ ہو اور شوہر اولاد کا متمنی ہو یا کسی مسلسل عام یا متعدی بیماری میں مبتلا ہو جائے یا کسی شدید جنسی مرض کا شکار ہو جانے کی وجہ سے یا بار بار طویل وقفوں کے لیے بیمار پڑتے رہنے کے باعث بیوی اپنے شوہر سے جنسی تعلق قائم رکھنے کے قابل نہ رہے یا فرض کیجیے کہ جنسی لحاظ سے وہ شوہر کے لیے بے جوڑ ثابت ہو رہی ہو جس کے نتیجے میں اس کا شوہر سخت ترین جنسی ناآسودگی کا شکار ہو جائے یا عورت کے کسی جسمانی یا دماغی نقص کی بنا پر یا اس کے بوڑھے ہو جانے کی وجہ سے شوہر کا میلان خاطر اس کی طرف باقی نہ رہے۔ اور یہ اندیشہ ہو کہ اگر شوہر نے اسے طلاق دیدی تو کوئی دوسرا اس سے شادی کرنے کے لئے تیار نہ ہوگا اور وہ دنیا میں بے یار و مددگار رہ جائے گی۔ یا طلاق کی صورت میں عورت کے سماجی مرتبے کو کوئی ناقابل برداشت دھچکا لگنے کا خطرہ ہو یا اس کے ذرائع آمدنی پر کاری ضرب لگنے کا اندیشہ ہو۔ اس طرح کی ساری صورتوں میں جن کا استیعاب مقصود نہیں بیوی کا مفاد اسی میں ہے کہ شوہر کو اس بات کی اجازت ہو کہ وہ اسے اپنی بیوی کی حیثیت سے برقرار رکھتے ہوئے دوسری شادی کر سکے۔ علاوہ بریں دوسری ایسی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں جن میں شوہر اپنے ذاتی، جماعتی، خاندانی یا ملکی مفاد کے پیش نظر چند زوجگی کو لوگوں سے مستقل تعلقات قائم کرنے کا ذریعہ بنانا چاہتا ہو۔

یہ حقیقی ضروریات ہیں۔ اور اسلام کو ان ضرورتوں کا احساس ہے۔ چنانچہ واقعی اور حقیقی ضرورت کے پیش نظر ازدواجی زندگی سے باہر جنسی تعلقات قائم کرنے کی چھوٹ دینے کے بجائے مرد کو اس بات کی اجازت دے کر کہ وہ ایک سے زیادہ بیویاں رکھ سکے۔ دوسرے لفظوں میں ایسے مواقع میں ایک سے زیادہ عورتوں کے ساتھ قانونی اور ذمہ دارانہ جنسی تعلقات قائم کرنے کو جائز قرار دے کر اسلام نے اپنے ماننے والوں کے

جنسی اور اخلاقی معیارات کو برقرار رکھا ہے۔ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ تعدد ازدواج اپنے جلو میں جن گوناگوں مسائل اور امکانی خدشات کو لے کر آتا ہے اسلام ان سے غافل ہے یا انہیں اہمیت نہیں دیتا۔ سورہ نساء کی دو آیتوں (۳ اور ۱۲۹)[1] کے مطالعہ سے یہ بات واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ اسلام اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تعدد ازدواج کی صورت میں یہ عین ممکن ہے کہ شوہر دو یا دو سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل وانصاف اور مکمل مساوات کے تقاضوں کو پورے طور پر ملحوظ رکھنے میں ناکام رہے۔ ظاہر ہے کہ اس ناکامی کے لازمی نتائج خاندانی زندگی میں سخت اختلال، شوہر اور بیویوں، خود بیویوں سے مختلف بیویوں کی اولاد کے درمیان ناگوار اور کشیدہ تعلقات کی شکل میں رونما ہوں گے۔ اس طرح کی ناخوشگوار صورت حال سے بچنے کی خاطر ہی اسلام اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ اگر آدمی کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل وانصاف اور مساوات کے تقاضوں کو ملحوظ نہ رکھ سکے گا، تو اسے صرف ایک ہی بیوی پر قناعت کرنی چاہئے۔ اسلام کو

---

[1] وہ آیات یہ ہیں:

(۱) وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا۔ [نساء۔ ۳] (اور اگر تم کو ڈر ہو کہ لڑکیوں کے معاملے انصاف نہ کرسکو گے تو شادی کرلو جیسا کہ تم پسند کرو عورتوں سے دو دو، تین تین اور چار چار لیکن اگر تم کو ڈر ہو کہ برابر نہ رکھ سکو گے تو ایک یا وہ جو تمہارے ہاتھ کا مال ہیں یعنی لونڈیاں۔ یہ چیز اس کے زیادہ قریب ہے کہ تم ایک طرف جھک نہ پڑو)۔

(۲) وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا۔ (نساء، ۱۲۹)
(عورتوں کو بالکل برابر نہ رکھ سکو گے اگرچہ تم ایسا چاہو۔ تو ایک عورت کی اس طرح نہ جھک پڑو کہ دوسری کو معلق چھوڑ دو۔ اور اگر تم بھلائی کی راہ اختیار کرو اور ڈرتے رہو تو بے شک اللہ بخشنے والا رحم (کرنے والا ہے))

دو متبادل صورتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا تھا۔

ایک تو یہ کہ بیوی کے ساتھ امکانی نا انصافی اور بچوں کو ممکنہ مضرت پہنچنے کے خدشات کا سدباب کرنے کے لئے یک زوجگی کے حق میں اپنا فیصلہ سنا دے۔ اور چند زوجگی کو یکسر ممنوع قرار دے کر وہ نیز معاشرے کی بعض حقیقی اور ناگزیر ضروریات کی رعایت سے یکسر صرف نظر کرتے ہوئے سماج کو فساد اور آبرو باختگی کی ناپاک قوتوں کے حوالے کر دے۔ دوسرے یہ کہ وہ عفت وعصمت اور پاکبازی و پاک دامنی کی اقدار اور جنسیاتی اخلاقی معیار کے تحفظ کی خاطر نیز فرد اور سماج کی بعض حقیقی ضروریات کی تکمیل کے پیش نظر تعدد ازدواج کی اجازت دے۔ چاہے ایسا کرتے ہوئے بیوی اور بچوں کو پہونچ سکنے والے بعض ایسے نقصانات کا خطرہ ہی کیوں نہ مول لینا پڑے۔ جن کی ضرر رسانی کو امکانی حد تک کم کرنے کے لئے تعدد ازدواج کی اجازت کو چار تک محدود کر دیا جائے اور ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کے خواہش مند شوہر کو اس کا پابند بنایا جائے کہ اگر وہ سمجھتا ہے کہ تعدد ازدواج کی صورت میں وہ عدل و انصاف اور مساوات کے تقاضوں کو پورا نہ کر پائے گا تو ایسا کرنے سے احتراز کرے۔ اسلام نے ان دو متبادل راستوں سے دوسرے کا انتخاب کیا اور حق یہ ہے اس سے بہتر کوئی انتخاب ممکن ہی نہیں۔

اسلام نے اس سے آگے بڑھ کر دو ٹوک لفظوں میں (قرآن ۴: ۱۲۹ [1]) یہ بھی بتا دیا کہ تعدد ازدواج کے سلسلے میں عدل و انصاف اور مساوات کے بعض معیار وہ ہیں جن پر پورا اترنا انسان کے لئے ممکن ہی نہیں ہے۔ یعنی ایک سے زیادہ بیویوں کی صورت میں ہر بیوی کے لئے اپنے دل میں محبت و الفت کے یکساں جذبات و احساسات رکھنا۔ اس نے مرد کو سختی سے ہدایت دی کہ ایسا نہ ہونا چاہئے کہ کسی مخصوص بیوی سے اس کا قلبی لگاؤ عملی زندگی میں اس کے رویے پر غلط طریقے سے اثر انداز ہو اور دوسری بیویوں سے امتیازی اور ناروا سلوک پر آمادہ کر دے۔

ہم نہیں سمجھتے کہ اس طرح کا تعدد ازدواج معاشرے یا فریقین کے لئے کسی اعتبار سے ذلت و رسوائی کا سامان ہے۔ ہمیں اس بارے میں نہ شرمندہ ہونے کی ضرورت نہ معذرت

---

[1] یہ آیت اور اس کا ترجمہ ابھی نقل کیا جا چکا ہے۔ (مترجم)

خواہ رویہ اختیار کرنے کی۔ اس کے باوجود ہم ہر اس تجویز پر پوری سنجیدگی سے غور کرنے کیلئے تیار ہیں جس کا مقصد چند زوجگی کی امکانی مضرتوں کو مزید کم سے کم کرنا ہو لیکن شرط یہ ہے کہ یہ تجویز قرآن وسنت کا روح سے جو اسلامی شریعت کی اساس میں ہم آہنگ ہونا چاہئے بہر حال اسلامی تعدد ازدواج کے بارے میں کوئی ایسی تبدیلی یا اصلاح ہندوستانی مسلمانوں کے لئے قطعاً ناقابل قبول ہوگی۔ جو اسے یا تو براہ راست ختم کردے یا بالواسطہ طریقے سے اس پر ایسی پابندیاں عائد کردے جس کے نتیجے میں وہ عملاً ممنوع ہوکر رہ جائے۔ تونس کی حکومت نے تعدد ازدواج کو ممنوع اور قابل تعزیر جرم قرار دے کر یقیناً اسلامی شریعت میں دراندازی کی ہے۔ ہم اس طرز عمل کی تائید کسی طرح نہیں کرسکتے۔ تعدد ازدواج کے اسلامی جواز کو ممنوع قرار دینا اس اجازت کی تہ میں کار فرما مقاصد کے حصول کے دروازے کو حتمی طور پر بند کردینے کے مترادف ہے۔ کیونکہ اس کا کوئی ایسا بدل پایا ہی نہیں جاتا جسے اسلام کی تائید حاصل ہو۔ تعدد ازدواج کو ممنوع قرار دینا شریعت اسلامیہ میں مداخلت اور مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں دراندازی کرنا ہے۔ کیونکہ ایسا کوئی اقدام:۔

اولاً تعدد ازدواج کو اس قانونی مرتبہ ومقام سے ہٹادے گا جہاں شریعت اسلامیہ نے اسے رکھا ہے۔ کیونکہ اس طرح ایک ایسی چیز خلاف قانون قرار پا جائے گی جسے قرآن وسنت نے واضح طور پر جائز بتایا ہے۔

ثانیاً جن اغراض ومقاصد کے حصول کے لئے یہ اجازت دی گئی ہے ان کے حصول کے لئے کوئی ایسا متبادل ذریعہ جسے اسلامی شریعت جائز قرار دیتی ہو باقی نہیں چھوڑتا۔

ثالثاً جنسی اخلاقیات اور اخلاق عامہ کے ان اعلیٰ معیارات کے حصول کو عملاً ناممکن بنادیتا ہے جن کا قیام اور تحفظ قرآن وسنت کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے۔

تعدد ازدواج کو ممنوع قرار نہ دیتے ہوئے بعض قانونی بندشیں جو کچھ مسلمانوں پرسنلوں کی طرف سے اس پر عائد کی گئی ہیں وہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ مرد عدالت کے سامنے دوسری شادی کی واقعی حاجت اور ضرورت کو ثابت کرے۔ یا عدالت کی رضامندی کے ساتھ پہلی بیوی کی رضامندی بھی حاصل کرے۔ یا شوہر یہ ثابت کرے کہ وہ معاشی طور پر

دونوں بیویوں کا بوجھ اٹھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ان بندشوں کے عائد کرنے کا مقصد اگرچہ یہ ہے کہ ناانصافی کے خدشات کو مزید کم کیا جاسکے۔ تاہم یہ صد فی صد کامیاب نہیں بلکہ اپنے اندر ایسے بہت سے نقائص اور کمزوریاں رکھتی ہیں جن سے انہیں پاک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قطعی ممکن ہے کہ دوسری شادی کسی فرد کے لئے انتہائی ناگزیر ضرورت کی حیثیت رکھتی ہو لیکن اسے عدالت کے روبرو پورے طور پر ثابت نہ کیا جا سکے۔ اور اس کی عدم تسکین اسے کسی غیر اسلامی عمل کی طرف ڈھکیل دے۔ جہاں تک پہلی بیوی کی رضامندی حاصل کرنے کا سوال ہے تو اس سلسلے میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ اس سے تعدد ازدواج کی اجازت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اجازت اس خدشے کو تسلیم کرنے کے باوجود دی گئی ہے کہ اس سے کسی نہ کسی بیوی کے جذبات کو ٹھیس پہونچنے کا خطرہ بہرحال موجود ہے۔ کیونکہ اس سے بھی اہم تر انفرادی، سماجی اور جنسی اخلاقی امور کی رعایت مقصود ہے۔ جہاں تک اس کی پابندی کا تعلق ہے کہ دوسری شادی کے خواہش مند شوہر کو پہلے اپنی مالی حیثیت کا ثبوت پیش کرنا چاہئے تو یہ تحصیل حاصل ہے۔ اگر کوئی شخص بیوی کا خرچ برداشت کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو قرآن اسے ہدایت کرتا ہے کہ وہ اپنی شادی کو چاہے وہ پہلی شادی ہو یا بعد کی، اس وقت تک ملتوی رکھے جب تک وہ بیوی بچوں کا بوجھ اٹھانے کے قابل نہ ہو جائے۔ مزید برآں کوئی شادی خواہ وہ پہلی ہو یا دوسری اس بنیاد پر باطل یا فاسد قرار نہیں دی جا سکتی کہ شادی کے وقت شوہر اپنی بیوی کا بوجھ اٹھانے کے قابل نہ تھا۔ نکاح کو صرف اس صورت میں فسخ کیا جا سکتا ہے جب شوہر بیوی کو نفقہ ادا نہ کرے یا نہ کر سکے اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ خود عورت عدالت سے باضابطہ رجوع کرے جیسا کہ قانون فسخ نکاح اہل اسلام (DISSOLUTION OF MUSLIM MARRIAGE ACT) میں پایا گیا ہے مزید برآں یہ ایکٹ یہ بھی بتاتا ہے کہ اگر شوہر ایک سے زیادہ بیویاں رکھتا ہے تو کوئی بیوی اس بنیاد پر بھی علیحدگی طلب کر سکتی ہے کہ شوہر اس کے ساتھ منصفانہ اور مساویانہ سلوک نہیں کرتا ہے۔ اس قانون کی یہ دونوں دفعات نکاح پر مالی حیثیت کے ثبوت کی مکروہ پابندیوں سے متوقع افادیت کو بڑی حد تک مشکوک کر دیتی ہیں۔

علاوہ بریں چوں کہ مذکورہ بالا جنوں میں سے کوئی بھی حق کر تونسی حکومت کا وہ قانون بھی جو چند زوجگی کو غیر قانونی اور قابل تعزیر جرم قرار دیتا ہے، دوسری شادی کو باطل قرار دینے کی حد تک نہیں جاتی۔ اس لئے اگر کوئی شخص جرمانہ ادا کرنے یا قید بھگتنے کو تیار ہے یا ان افسران کی جیب گرم کر سکتا ہے جو دوسری شادی کے خواہش مند شوہر کی مالی حیثیت کی تصدیق پر مامور ہیں تو وہ باسانی اس قانون کی زد سے اپنے کو بچا لے جائے گا۔

مزید برآں جب تک کہ یہ دو متضاد چیزیں یعنی قانونی طور پر یک زوجگی کا نفاذ اور ازدواجی زندگی سے باہر جنسی تعلقات قائم کرنے کی اجازت پہلو بہ پہلو موجود رہیں گی تب تک چند زوجگی کی قانونی ممانعت یا تحدید دونوں یکساں طور پر غیر موثر اور بے معنی ثابت ہوں گی۔ اس صورت حال میں اگر کوئی مرد جو دوسری بیوی کی ضرورت محسوس کرتا ہے تو وہ ان راستوں میں سے جو قانونی طور پر اس کے لئے کھلے ہونگے، کسی ایک پر چلنے کے لیے مجبور ہوگا۔ قانونی طور تو وہ ایک بیوی کا پابند ہوگا مگر اس کے ساتھ وہ یا تو رشتۂ ازدواج سے باہر مختلف ایسی عورتوں کے ساتھ عارضی طور پر جنسی تعلقات قائم کرتا رہے گا جو اس کے لئے رضامند ہوں۔ یا جتنی عورتوں کو اس کا جی چاہے گا اپنی معاشی حیثیت کے مطابق مستقل طور پر طوائف، داشتہ، رکھیل، گرل فرینڈ کی حیثیت سے رکھیگا۔ دونوں میں سے ہر صورت اس کی قانونی بیوی کے لئے ذہنی اذیت اور کرب کا سامان بنے گی۔ دوسری عورتوں کے لئے ذلت ورسوائی کا باعث ہوگی۔ گندے جنسی امراض پھیلانے اور حرامی اطفال کو جنم دینے اور پرورش کرنے کا سبب بنے گی۔ اس صورت حال سے نپٹنے کا کوئی شریفانہ راستہ ہی نہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ سارے ان سماجوں نے جنھوں نے قانونی طور پر تعدد ازدواج کو ممنوع قرار دیا انھوں نے مجبور ہو کر اس طرح کی غیر ذمہ دارانہ ناپاک جنسی زندگی کو سند جواز عطا کی ساتھ اب صرف دو صورتوں میں سے کسی ایک کا کرنا ہے۔ ایک طرف تو وہ شریفانہ تعدد ازدواج جس پر اخلاقی پابندیاں عائد ہیں اور جس کا قائل اسلام ہے۔ اور دوسری طرف وہ حرام کاری اور جنسی انارکی ہے جسے قانون روا رکھتا ہے۔ یہ بات بلا وجہ نہیں کہ آج تک کسی مغربی

چندزوجگی کو ختم نہیں کیا۔ اسلام پہلا مذہب ہے جس نے اسے چار کی تعداد تک محدود کیا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات تک میں یہ چیز نہیں ملتی۔ یہ تو جب مسیحیت میں سینٹ پال کے جنس دشمن اور عورت بیزار خیالات داخل ہو گئے اس کے بعد ہی تجرد اور کنوارپن خالص طرز زندگی قرار پایا۔ اور جنسی جذبات کو کچل ڈالنا صالح ترین عمل سمجھا جانے لگا۔ پال کی ایجاد کردہ مسیحیت نے مرد کو ایک بیوی رکھنے کی اجازت بھی بڑی ہچکچاہٹ بلکہ استکراہ کے ساتھ دی۔ اس میں شک نہیں کہ حد سے بڑھا ہوا جنسی توغل اور انہماک انسانی زندگی کو پستیوں میں ڈھکیل دیتا ہے۔ لیکن اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ صحت مند جنس کی پامالی ہمیشہ جنسی انارکی کا پیش خیمہ بنتی ہے۔ پال کی تعلیمات کے جنسی جذبات کو کچلنے کے نتائج بھی یہی نکلے۔ آج مسیحی ممالک جنسی انارکی کے جس طوفان کی لپیٹ میں ہیں اس کی ذمہ داری بڑی حد تک پال کی انھیں تعلیمات کے سر ہے۔ چندزوجگی کا خاتمہ کر کے ان تباہ کن نتائج کو ہندوستان میں دعوت دینا عقل و دانش کا تقاضا ہرگز نہیں ہے۔

تاہم اگر فرد اور معاشرے کی واقعی ضروریات کو نظرانداز کرتے ہوئے ہندوستان میں بالفرض تعدد ازدواج کا خاتمہ کر بھی دیا جائے تب بھی یہ چیز مطلوبہ اثرات دکھانے سے قاصر رہے گی۔ علاوہ معدودے چند لوگوں کے جن کے دل میں اپنے مذہب اور مذہبی احکام کا کوئی لحاظ اور پاس باقی نہیں رہا ہے۔ مسلمانوں کے لئے عمومی طور پر ازدواجی زندگی سے باہر عارضی یا مستقل جنسی تعلقات قائم کرنے کی راہ اختیار کرنا مشکل ہی ہوگا۔ لیکن وہ مسلمان جن کو واقعی طور پر اس کی ضرورت ہوگی وہ بڑی آسانی کے ساتھ اس قانونی ممانعت کی زد سے بچنے کی راہ نکال لیں گے۔ اسلام کے نزدیک نکاح دو گواہوں کی موجودگی میں مرد اور عورت کے باہمی ایجاب و قبول سے منعقد ہو جاتا ہے۔ رجسٹریشن انعقاد نکاح کی شرط نہیں۔ وہ مسلمان مرد جو دوسری شادی کی ضرورت محسوس کر رہا ہے ایک بیوی تو وہ رکھے گا جو ملکی قانون کی رو سے اس کی قانونی بیوی ہوگی اور اس کے ساتھ ایک دوسری عورت سے خالص اسلامی طریقے سے شادی کرے گا۔ جہاں تک اس کے

مذہب کا تعلق ہے دوسری عورت اس کی باقاعدہ بیوی ہوگی، اگرچہ ملکی قانون کی نگاہ میں
اس کی داشتہ یا گرل فرینڈ ہوگی۔ اور کیونکہ رشتۂ ازدواج سے باہر جنسی تعلقات قائم
کرنا قانون کی نظر میں روا ہے اس لئے وہ اس طرز عمل کے سامنے بے بس ہوگا۔ یہ اعتراض
بالکل لغو ہے کہ اس صورت میں وہ دوسری عورت اور اس کے بچے قانونی تحفظ سے محروم
رہیں گے اور اس طرح یہ چیز اس طرز عمل کے لئے مانع بنے گی۔ ایک داشتہ بھی جسے کوئی
قانونی تحفظ حاصل نہیں ہوتا اپنی ذات اور اپنے مفادات کا تحفظ کرنا جانتی ہے۔ ظاہر ہے کہ
مذکورہ ناموافق حالات میں جو عورت دوسری بیوی بننے پر آمادگی ظاہر کرے گی، اس سے یہ توقع
نہیں کی جا سکتی کہ ایسے نکاح کے انعقاد سے پہلے جسے ملکی قانون کا تحفظ حاصل نہیں وہ کسی نہ
کسی طریقے سے اپنے مفادات کا تحفظ کرے گی۔ جہاں تک بچوں کے تحفظ کا سوال ہے تو
آج کل کی دنیا ناجائز بچوں کو قانونی تحفظ دینے پر رضامندی ظاہر کر چکی ہے۔ اور جلد یا بدیر
خود ہمارے ملک میں بھی یہی ہونے والا ہے۔ آپ نے دیکھا کہ اس طرح سے قانون کو دھوکا دینا
کوئی ایسی مشکل بات نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ معاشرے اور خود قانون کا مفاد اسی میں ہے کہ قوانین
کو احترام کی نظروں سے دیکھا جائے اور ان کی پیروی کی جائے۔ نہ کہ ان کو حقارت سے دیکھا
جائے اور ان سے بچ نکلنے کی تدبیریں کی جائیں۔ جیسا کہ کوتاہ بین قانون سازی کا ناگزیر
مقدر ہوا کرتا ہے۔

تاہم یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ یہ سب کچھ تسلیم کر لینے کے بعد آخر اس میں کیا حرج
ہے کہ خود اسلام نے تعدد ازدواج پر جو اخلاقی پابندیاں عائد کی ہیں انہیں قانونی پابندیوں
میں تبدیل کر دیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اخلاقی اور قانونی پابندیوں میں سے ہر ایک کا
مزاج ایک دوسرے سے علٰحدہ ہے۔ اخلاقی احکام ان صورتوں کے لئے دئے جاتے ہیں جن
کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ قانونی احکام کی رسائی وہاں تک ممکن نہیں اور نہ وہ موثر ہو سکتے
ہیں۔ مزید برآں اخلاقی احکام کی خلاف ورزی کی سزا قانونی احکام کی خلاف ورزی کے
مقابلے میں کہیں زیادہ سخت اور دور رس ہوتی ہے۔ خاص طور سے اس صورت میں جب
یہ اخلاقی احکام مذہب کی طرف سے دئے گئے ہوں۔ اب اگر ہم یہ دیکھیں کہ کوئی مذہب

کسی خاص معاملہ میں جہاں وہ انتہائی آسانی کے ساتھ قانونی حکم دے سکتا تھا، محض اخلاقی ہدایت پر اکتفا کرتا ہے تو اس کا سیدھا مطلب یہ ہے کہ ان معاملات کے بارے میں وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس حکم کے صرف ظاہری تقاضوں کو پورا کر دینے سے اس کے ساتھ پورا انصاف نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ آدمی ان ظاہری تقاضوں سے آگے بڑھ کر پورے احساس ذمہ داری اور بھر پور اخلاقی احساس کے ساتھ اس کام کو انجام دینے پر آمادہ ہو۔ اس طرح کے نازک معاملات میں محض ظاہری قانونی پابندیاں عائد کرنا ایک امر لاحاصل ہے کیونکہ ایسا شخص جس کا ضمیر مردہ ہے اور جو اخلاقی حس سے بیگانہ ہے بڑی آسانی کے ساتھ قانون کو دھوکا دے دے گا۔ تعدد ازدواج کے خواہش مند پر جو اخلاقی پابندی عائد کی گئی ہے کہ ایسا کرنے سے پہلے وہ اپنے آپ کو تول لے کہ اس بارے میں اس کے اندر عدل و انصاف کی صلاحیت اور اس کے لئے آمادگی کس درجہ میں پائی جاتی ہے۔ تو یہ ایک ایسا داخلی عمل ہے جس کا احتساب خود اس کے اپنے ضمیر کے علاوہ اور کوئی نہیں کر سکتا۔ اخلاق سے عاری ایک شخص پر اگر مالی حیثیت کی تصدیق کی قانونی بندش عائد کر بھی دی جائے تو اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ عما اس تصدیق کے عمل کے دوران ہی وہ اپنے ذہن میں ایسے منصوبے ترتیب نہ دے رہا ہو کہ بیوی کو کس طرح اذیت ناک مظالم کا نشانہ بنانا ہے، ازدواجی زندگی کے ان مظالم کا نشانہ جن کے کرب والم سے شوہر اور بیوی کے علاوہ کوئی دوسرا کبھی واقف نہیں ہو پاتا۔

انسانی زندگی میں قانون کی اہمیت کے بارے میں جتنا کہا جائے کم ہے۔ انسانی سماج کے لئے یہ چیز تباہی کا موجب ہوگی کہ قانون کو اس کا جائز مقام دینے سے پہلو تہی کی جائے۔ اس کے باوجود ایک حقیقت ہے کہ انسان کے اہم ترین حقوق جو انسانیت کی عزیز ترین متاع سمجھے ہیں ان کی رہبری کبھی قانونی احکام نے نہیں کی۔ ان حقوق کی راہبری کا سہرا صرف انسانی ضمیر، اخلاقی ذمہ داری اور احساس فرض کے سر رہا ہے۔ ووٹ دینے کے حق کو اگر ذہنی اور شر پسندی کے جذبے سے استعمال کیا جائے تو معاشرہ ناقابل انکار بلاؤں میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ لیکن سرپھرے لیڈروں اور فوجی طالع آزماؤں کے سوا اور کون ہے جو لوگوں کو اس حق

سے سرے سے محروم کرنے، یا اس پر کڑی پابندیاں لگاکر اس کا گلا گھونٹنے کی بیجا حرکت کرنے کی جراءت کرتا ہے۔ قانون ہرگز اس بات کی ضمانت نہیں دے سکتا کہ ووٹ کے حق کا استعمال منصفانہ اور صحیح ہوگا۔ قانون اس وقت حرکت میں آئے گا جب ووٹ غلط طریقے پر استعمال ہو چکا ہوگا۔ اس طاقت و رحق کے مناسب استعمال کی طرف رہنمائی تو فقط اس حق کے مالک کی تربیت و تعلیم کے ذریعہ ہی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح تعدد ازدواج کے حق کے سلسلے میں صحیح طریقۂ کار یہی ہے کہ مسلمان مرد کی تربیت و تعلیم کی طرف توجہ کی جائے۔ اس کی اخلاقی حس کو پروان چڑھایا جائے۔ اس کے اندر زندگی کے بارے میں ذمہ دارانہ رویہ اختیار کرنے کا جذبہ پیدا کیا جائے۔ وہ قانونی احکام جن کے ذریعے ایک عورت مرد کو دیے ہوئے تعدد ازدواج کے حق کے غلط استعمال کی صورت میں اپنا تحفظ کر سکتی ہے، اس وقت بھی موجود ہیں یعنی طلاق تفویض (مرد اپنا حق طلاق عورت کے سپرد کر دے) نیز عورت کا یہ حق کہ وہ فسخ نکاح کا دعویٰ کر سکتی ہے اگر شوہر ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی صورت میں ان کے درمیان عدل و انصاف اور مساوات کے تقاضوں کو ملحوظ نہ رکھتا ہو۔

تعارف و تبصرہ

الامر بالمعروف والنھی عن المنکر

برادرم مکرم جناب محمد اجمل ایوب اصلاحی ندوی نے میری کتاب 'معروف و منکر' کا مذکورۂ بالا عنوان سے بہت ہی شستہ عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ ترجمہ کویت سے حال ہی میں شائع ہوا ہے۔ یہ محض اللہ کا فضل و احسان ہے کہ عالم عربی میں اسے بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ ایک سال سے کم عرصہ میں اس کے تین ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ کتاب کے ناشر نے اس پر جو نوٹ لکھا ہے وہ دراصل کتاب کا ایک طرح سے تعارف ہے۔ برادرم سلطان احمد صاحب اصلاحی نے اس کا ترجمہ کیا ہے جو ذیل میں دیا جاتا ہے۔

(جلال الدین)

استاذ سید جلال الدین عمری نائب صدر ادارۂ تصنیف جماعت اسلامی ہند نے اپنی اس کتاب میں 'امر بالمعروف و نہی عن المنکر' کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے قرآنی حقائق و معارف سے شادکام کرنے کی بڑی کامیاب کوشش کی ہے۔ اس سے ایک طرف کتاب کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوا ہے تو دوسری طرف مصنف کی جلالت علمی کا پتہ چلتا ہے۔

دعوت اسلامی کی اصل غرض و غایت 'امر بالمعروف و نہی عن المنکر' ہے لیکن اس کے مفہوم و مدعا کو ٹھیک نہ سمجھنے کی وجہ سے مسلمان اس کی غرض حیثیت اور اور اس کی روح سے غافل ہیں۔ اس کا تو کہیں ذکر ہی نہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فرض پوری شریعت کا نفاذ بھی چاہتا ہے۔

اسی طرح قرآن نے 'دعوت الی الخیر' یعنی بھلائی کی طرف بلانے اور بھلائیوں کے سلسلے میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کا جو حکم دیا ہے اس کا مفہوم بھی

لوگوں کی نظروں میں انتہائی محدود ہے۔ اس کے دائرے میں ان کے نزدیک بس صدقات
ونوافل اور ان جیسے چند اعمال آتے ہیں۔ اس سے زیادہ کا وہ تصور نہیں کرتے۔
مصنف نے ثابت کیا ہے کہ خیر کے معنی بہت وسیع ہیں، حتیٰ کہ جہاد بھی اس میں شامل
ہے۔ اس نکتہ آفرینی کی تو انگشت ہی داد دینی پڑے گی کہ معروف ومنکر کا اطلاق
شرک اور توحید پر بھی ہوتا ہے بلکہ توحید سب سے بڑا معروف اور شرک سب سے بڑا
منکر ہے۔

یہ بات نہیں ہے کہ کتاب میں جدت پسندی ہے اور سلف سے اس کا کوئی
ثبوت نہیں ہے۔ مصنف نے جو کچھ کیا ہے وہ یہ کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے
ذیل میں علماء امت کی طرف سے جو باتیں منتشر انداز میں کہی گئی ہیں انہیں ایک خاص
ترتیب سے جمع کر دیا ہے۔ لیکن ان کی مہارت اور باریک بینی ہے کہ وہ ان انمول
موتیوں کو پوری طرح منظر عام پر لانے میں کامیاب ہیں۔ انہوں نے اس اصطلاح
کے مختلف معانی پر غور کر کے، ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر اس سے مسائل کا
اس طرح استنباط کیا ہے کہ پڑھنے والا اپنے ہاتھ میں ایک انتہائی مرتب اور مدلل چیز پاتا
ہے۔ جس کے اندر مسائل ایک ایسی عمدہ ترتیب کے ساتھ زیر بحث آئے ہیں کہ اس کے
دل ودماغ میں اترتے چلے جاتے ہیں۔ اور وہ کسی مقام پر کوئی الجھن اور تشنگی محسوس نہیں کرتا۔
اس کے ساتھ ہی ہم اس کتاب کے مترجم جناب محمد اجمل ایوب اصلاحی کو بھی خراج تحسین
پیش کئے بغیر نہیں رہ سکتے جنھوں نے مصنف کے خیالات کو عربی کا قالب عطا کرنے کا حق ادا کر دیا
ہے کہ آدمی بس پڑھتا چلا جاتا ہے اور اسے کہیں پلٹ کر دیکھنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ ترجمہ
اس قدر مربوط ہے اور زبان وبیان کی نزاکتوں کا اس قدر لحاظ رکھا گیا ہے کہ ایسا لگتا ہے کہ یہ
خود کسی صاحب زبان کے رشحات قلم ہیں۔ اور جس کی نظر زبان وبیان کی باریکیوں اور اس کی ایک
ایک ادا پر ہو۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں عالموں کے علم، مخلصوں کے عمل اور سچوں کے
اجر سے فائدہ پہونچائے۔ مترجم نے اس قیمتی ہیرے کو بہت ہی شاندار اور
عمدہ لباس میں پیش کیا ہے۔ اصل کتاب "معروف ومنکر" کے ملنے کا پتہ ہے:
مکتبہ اسلامی دہلی ۶ ضخامت ۱۶۴ ص۔ قیمت: 950

تجلیاتِ حق

وجودِ خدا کا اثبات قرآن و سائنس کی روشنی میں

از الطاف احمد اعظمی (علیگ)

صفحات ۳۴۸

ناشر، مرکز تحقیقات و اشاعت علوم قرآن۔ جون پور۔ قیمت پندرہ روپیہ

ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی کی یہ پہلی کتاب ہے جو منظرِ عام پر آئی ہے۔ کتاب کا موضوع جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے قرآن و سائنس کی روشنی میں خدا کا اثبات ہے۔ اس کتاب کے لکھنے کا محرک مصنف نے اپنے لفظوں میں اس طرح بیان کیا ہے:

"اصل کتاب کے لکھنے کا محرک دراصل میرا مطالعۂ قرآن ہے۔ دورانِ مطالعہ میں نے شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ قرآن اپنی ہر بات نہایت ہی مضبوط دلائل کے ساتھ بیان کرتا ہے، اور اس کے ان دلائل کا بیشتر تعلق انفس و آفاق کے ان ناقابلِ تغیر حقائق سے ہوتا ہے جن سے یہ پوری کائنات معمور ہے۔ حتیٰ کہ عقائد کی تعلیم میں بھی وہ کوئی بات بغیر کسی دلیل کے نہیں کہتا۔ وہ خدا کی ذات پر صرف ایمان لانے کی دعوت ہی نہیں دیتا بلکہ یہ بھی بتاتا ہے کہ وہ کیوں اس کا مستحق ہے کہ اس پر ایمان لایا جائے۔" (دیباچہ ص ۱۳)

اس میں شک نہیں کہ کتاب جس مقصد کے لئے لکھی گئی ہے اس میں بڑی حد تک کامیاب ہے۔ کتاب دیباچہ کے علاوہ چھ بڑے عنوانات پر مشتمل ہے۔ ابتدا میں کتاب کے اصل مخاطب کے عنوان سے بہت معلومات افروز اور بصیرت افروز بحث کی گئی ہے۔ اور جدیدیت زدہ طبقہ جو سائنس کی خیرہ کن معلومات سے مرعوب ہو کر انکارِ خدا کی راہ پر لگ گیا ہے، مصنف نے بڑے سلجھے ہوئے انداز میں اس کی نارسائی کو بے نقاب

کیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے خاص طور پر کمپیوٹر، ٹیوب بے بی اور خلائی سفر کا حوالہ دیا ہے۔ اس کے علاوہ سائنس کی بہت سی حیرت انگیز ایجادات کا ذکر کرکے خالق کائنات کی پیدا کردہ بظاہر بہت ہی سادہ لیکن انتہائی پرپیچ اشیاء کے بالمقابل ان کی کم مائگی اور محدودیت کو نمایاں کیا گیا ہے۔ اس کے بعد "مطالعہ حقیقت کے ذرائع" کے تحت فلسفہ، سائنس اور مذہب پر گفتگو کی گئی ہے۔ اس کے بعد "وجود خدا کے دلائل" سے کتاب کا اصل حصہ شروع ہوتا ہے جس میں دلائل آفاق اور دلائلِ انفس کے عنوان کے تحت بہت ہی جامع اور سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ اور آخر میں دلائل قرآن کے عنوان سے پہلے قرآن ہی سے اس کی ازلیت وحقانیت کو ثابت کیا گیا ہے۔ پھر مثالوں کے ذریعہ بتایا گیا ہے کہ کائنات کے متعلق اس کے اشارات کی جدید سائنسی تحقیقات تائید کرتی ہیں۔

قرآن نے انسان کو اپنے مالک ومولیٰ اور رب کائنات کی طرف متوجہ کرنے کے لئے بار بار اور بہت ہی کثرت سے آفاق وانفس کی نشانیوں کا حوالہ دیا ہے۔ لیکن چونکہ یہ چیزیں بذات خود قرآن کا موضوع نہیں ہیں اس لئے ان کے سلسلے میں اس نے بہت ہی اجمالی گفتگو کی ہے۔ البتہ پیرایہ بیان اس نے ایسا اختیار کیا ہے کہ ہر دور کا انسان عرفان حق حاصل کرسکتا ہے جو قرآن کا اصل مقصد ہے۔ مصنف نے آفاق وانفس سے متعلق قرآن کے ان ہی اشارات کو جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں ذرا تفصیل سے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے جسے پڑھنے کے بعد اس میں شک نہیں کہ آدمی کے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے۔ مصنف اردو کا بہت ستھرا ذوق رکھتے ہیں اور تحریر میں پختگی ہے۔ اس لئے خشک سائنسی معلومات کے بیان میں بھی ایک طرح کی ادبی چاشنی پیدا ہو گئی ہے۔ اس کے علاوہ بڑی بات یہ ہے کہ اس تحریر میں خون جگر کے ساتھ سوز دروں بھی شامل ہے اس لئے پڑھنے والا بھی اپنے کو اس کیفیت سے سرشار پاتا ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ اعتدال وتوازن کا دامن کہیں ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پایا ہے۔ مصنف نے یہ کتاب مطب کی بے جوڑ مصروفیات کے دوران لکھی ہے۔

جس کی وجہ سے وہ علمی حلقہ کی طرف سے بجا طور پر حوصلہ افزائی اور مبارکباد کے مستحق ہیں۔

حوالے زیادہ تر نامکمل اور ثانوی ہیں جس میں غالباً زیادہ دخل مصنف کی عدیم الفرصتی اور وسائل کی کمیابی کو ہوگا۔ اگر کتاب اوریجنل حوالوں سے آراستہ ہوتی تو اس کے وزن میں اضافہ ہوتا۔ اس کے علاوہ اصل ماخذ تک رسائی کے نتیجے میں مصنف کے استخراج واستنباط میں مزید گہرائی پیدا ہونے کی بھی توقع تھی۔ بہر حال اگلے ایڈیشن میں یہ کمی دور ہو جانی چاہیے۔ مضامین میں خطابت کی آمیزش بہت معتدل ہے البتہ 'ہیں' کا استعمال کثرت سے کیا گیا ہے جو شاق گزرتا ہے۔ 'نہیں' کا استعمال بھی بہت کیا گیا ہے۔

اردو میں 'نہیں' انگریزی اسلوب 'NOR' کا چربہ ہے جس کی زد سے اگرچہ اب اخبارات ورسائل تو محفوظ نہیں ہیں۔ تاہم اگر معیاری کتابوں کو اس سے محفوظ رکھا جائے تو بہتر ہے۔ ص ۲۳۹ پر فخر الدین علی احمد مرحوم کو ہندوستان کا چوتھا صدر جمہوریہ لکھا گیا ہے حالانکہ چوتھے صدر جمہوریہ ڈی، وی، گری تھے۔ ص ۲۰۳ پر ORIGIN OF SPECIES کا ترجمہ 'آغاز انواع' کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس کا ترجمہ 'اصل الانواع' متعارف ہے اسی طرح ص ۲۰۸ پر DISCOVERY OF INDIA کا ترجمہ 'انکشاف ہند' کیا گیا ہے۔ حالانکہ 'تلاش ہند' کے نام سے عرصہ ہوا اس کا ترجمہ چھپ چکا ہے۔ سائنسی مباحث میں بھی کہیں کہیں بیجا طول محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح ص ۲۲۲ پر قیامت کی ارتقائی توجیہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے: "مستقبل اپنی تابناکیوں کے ساتھ اندھیرے بھی رکھتا ہے، کیونکہ یہ انسان کے ذہنی ارتقاء کا ایک مرحلہ ہوگا جس کے بعد ارتقائی عمل ختم ہو جائےگا اور اسی کا نام قیامت ہے۔" سوال یہ ہے کہ قرآن وسنت سے اس کے حق میں کیا دلیل پیش کی جاسکتی ہے؟۔ بہر حال یہ معمولی فروگذاشتیں ہیں جن سے کتاب کی اصل قدر وقیمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ادھم اس کے مطالعہ کی پر زور سفارش کرتے ہیں۔ کتاب کے سائنسی مباحث کا اصل لطف تو سائنس کے طالب علم ہی اٹھا سکیں گے۔ خالص اسلامیات کا

ذوق رکھنے والے شاید ان مباحث کو پوری طرح appreciate نہ کر سکیں تاہم ان کے لئے بھی ان مباحث کا مطالعہ افادیت سے خالی نہ ہوگا۔ مصنف نے مطب کی غیر معمولی مصروفیات کے باوجود قرآن سے اپنے شغف کا یہ حاصل مطالعہ پیش کیا ہے۔ جو ہر طرح سے قابلِ ستائش ہے۔

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

(اپریل ——— جون ۱۹۸۲ء)

نگراں

مولانا صدر الدین اصلاحی

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ - یوپی ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱ جمادی الآخر ۔ شعبان سنہ ۱۴۰۲ھ شمارہ ۲

اپریل ۔ جون سنہ ۱۹۸۲ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ۲۰ روپے

پاکستان سے (بذریعہ ہوائی ڈاک) ۵۰ روپے

دیگر ممالک سے (") ۱۵ ڈالر

فی پرچہ پانچ روپے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لئے
جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور
علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

قرآن و حدیث

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

ترجمہ و تلخیص

تعارف و تبصرہ

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ مولانا صدرالدین اصلاحی صدر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

مصنف "اسلام ایک نظر میں، دین کا قرآنی تصور، اساس دین کی تعمیر، اسلام اور اجتماعیت" وغیرہ۔

۲۔ ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی، شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ سے فراغت کے بعد مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ایم اے کیا عہد اکبری کے ایک امیر اور مصنف سید ابوالقاسم نمکین حسینی کی فارسی کتاب "منشآت نمکین" کو ایڈٹ کرکے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ تاریخ اور تصوف کے موضوع پر انگریزی میں متعدد مقالات لکھے۔ آج کل مطالعہ اور تحقیق کا خاص موضوع ہے: "ہندوستان میں فکر اسلامی کا ارتقاء"

۳۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، جامعۃ الملک عبدالعزیز، جدہ، سعودی عرب

مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ کے فارغ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے معاشیات میں ایم اے امام ابن تیمیہ کے معاشی افکار پر انگریزی میں تحقیقی کام کرکے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔

۴۔ ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی۔ شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

۵۔ مولانا محمد تقی امینی۔ ناظم شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ ڈاکٹر بدری محمد فہد۔ کلیہ الادب جامعہ بغداد، عراق

۷۔ مولانا محمد اجمل اصلاحی۔ شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مدرسۃ الاصلاح سرائے میر سے فراغت کے بعد ندوۃ العلماء لکھنؤ سے عربی ادب میں تخصص کی سند حاصل کی۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے عربی میں ایم اے کیا اور اب لکھنؤ یونیورسٹی میں دور حاضر کے مشہور مفسر قرآن مولانا حمیدالدین فراہی کی مفردات القرآن پر ریسرچ کر رہے ہیں۔

۸۔ سید جلال الدین عمری۔ سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ۔ مدیر سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ۔

---

[1] جن مضمون نگاروں کا پہلے شمارہ میں تعارف کرایا جا چکا ہے ان کا اس شمارہ میں بہت ہی مختصر اور بلری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے۔

حرفِ آغاز بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرب ممالک میں اسلامی علوم کا احیاء

سید جلال الدین عمری

اسلامی علوم کی بنیاد تو خلفاء راشدین کے عہد ہی میں پڑ چکی تھی لیکن ان کا باقاعدہ آغاز اموی دور میں ہوا اور عباسی دور میں انھیں عروج و کمال حاصل ہوا۔ ان ادوار میں کتاب و سنت کی روشنی میں اور ان کے مختلف تقاضوں کی تکمیل کے لئے نئے نئے علوم وجود میں آئے۔ ان کو مرتب و مدون کیا گیا۔ ان کی شرح و تفسیر کی گئی، ان پر تحقیق و تنقید ہوئی۔ کھرے اور کھوٹے کو پہچاننے کے اصول وضع کئے گئے اور ان کے انطباق کی آزادانہ اور جرأتمندانہ کوششیں ہوئیں۔ چنانچہ تفسیر، حدیث فقہ، تاریخ، علم کلام، ادب اور لغت کے بڑے بڑے امام اس دور میں پیدا ہوئے اور مجتہدانہ کارنامے انجام پائے۔

اسی دور میں مسلمانوں نے ان علوم و فنون کی طرف بھی توجہ کی، جو یونان، فارس، روم مصر، اور ہندوستان وغیرہ میں پائے جاتے تھے۔ چنانچہ منطق، فلسفہ، ریاضی، طب، کیمیا وغیرہ سے متعلق بے شمار تصنیفات عربی میں منتقل ہوئیں۔ ان علوم کو مسلمانوں نے نہ صرف یہ کہ عربی میں منتقل کیا بلکہ جن ممالک میں یہ پیدا ہوئے اور جہاں ان کی نشوونما ہوئی وہاں ان پر زوال آنے کے باوجود انہیں اپنے ہاں زندہ رکھا۔ ان میں مناسب حذف و اضافہ اور ترمیم و تنسیخ کی اور اپنی مجتہدانہ کاوشوں سے ان میں نئی روح پھونکی۔ مسلمانوں نے ان اجنبی علوم کو اس طرح اپنایا اور انھیں اسلامی رنگ دیا کہ انھیں خاص مسلمانوں کے علوم میں شمار کرنا بے جا نہ ہوگا۔

عباسی سلطنت کے زوال کے بعد اسلامی ملکوں، خاص طور پر عرب ملکوں میں ان علوم و فنون پر بھی زوال آیا۔ ہر طرف ایک طرح کا جمود چھا گیا۔ تحقیق کی جگہ تقلید کا دور شروع ہوا۔ سابقہ تحقیقات پر قناعت کا رجحان پرورش پانے لگا اور انھیں حرف آخر سمجھ کر قبول کر لیا گیا۔

اس میں شک نہیں کہ بعد کے ادوار میں بھی ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی رہیں جن میں اجتہادی شان تھی جنھوں نے فکر و نظر کی نئی راہیں نکالیں اور اس علمی سرمایہ میں اضافہ کیا جو ماضی سے ہمیں ملا تھا۔ اگر یہ شخصیتیں پیدا نہ ہوتیں تو امت علمی اور فکری لحاظ سے اب تک عباسی دور ہی میں ہوتی۔ اس اعتراف کے باوجود یہ کہنا پڑے گا کہ ابتدائی پانچ چھ صدیوں میں جو وسیع علمی ماحول تھا وہ سکڑنے لگا اور جو اجتہادی فضا تھی وہ باقی نہیں رہی البتہ کہیں کہیں اسے زندہ رکھنے کی کوشش ضرور ہو رہی تھی۔

اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں اس صورت حال میں ایک خاص تبدیلی رونما ہوئی وہ یہ کہ عرب ممالک پر مغرب کے سیاسی غلبہ کے ساتھ مغرب کے علوم و افکار کی اشاعت بھی شروع ہوئی۔ دنیا کی دوسری محکوم قوموں کی طرح عرب ممالک نے بھی ان علوم کو مرعوبیت کے ساتھ قبول کیا۔ اس کی وجہ سے ان میں الحاد اور دہریت آئی، آزادی نسواں کی تحریک چلی، اخلاقی بندشیں ڈھیلی پڑیں، عریانیت اور فحاشی نے راہ پائی، قومیت کے تصور نے زور پکڑا اور ایک عرصہ تک قومیت کا تصور ان پر چھایا رہا۔

ان غیر اسلامی رجحانات سے جہاں معاشرہ پر غلط اثرات پڑ رہے تھے اور وہ اسلام سے دور ہو رہا تھا، وہاں مصر، شام اور عراق وغیرہ میں زبردست علمی حرکت بھی شروع ہوئی۔ اس کے چند نمایاں پہلو یہ تھے۔

۱۔ عربوں نے جدید علوم کی طرف توجہ کی، ان سے استفادہ کیا اور انھیں عربی زبان میں منتقل کیا۔ بعض موضوعات پر انھوں نے جدید علوم کا اتنا ذخیرہ فراہم کر دیا کہ اس کی بنیاد پر تحقیقی کام ہو سکتا ہے۔ اس طرح عربی زبان نئے افق سے آشنا ہوئی، اسے نئے موضوعات ملے اور نئے مسائل پر اس میں بحث و تمحیص شروع ہوئی۔

۲۔ عربی زبان جو کئی صدیوں سے جمود کا شکار تھی اسے نئی زندگی، قوت اور توانائی ملی۔ یہاں میں ایسے اصحاب قلم اور ناقد پیدا ہوئے جن کی نظر زبان کی نزاکتوں اور باریکیوں پر بڑی گہری تھی اور جن کی نگارشات نے عباسی دور کے ادیبوں کی یاد تازہ کر دی۔

۳۔ قرآن، حدیث، فقہ، سیرت، لغت، ادب، فلسفہ و کلام وغیرہ پر ہمارے اسلاف

کی بہترین علمی کاوشیں، جو مخطوطات کی شکل میں پوری دنیا میں بکھری ہوئی تھیں ان کی طباعت و اشاعت کا انتظام ہوا۔ ان کتابوں کو جس محنت، تلاش و جستجو، تحقیق و تنقید اور دیدہ وری کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے اس سے نہ صرف یہ کہ ان سے استفادہ آسان ہو گیا ہے بلکہ ان کی قدر و قیمت متعین کرنے میں بھی مدد ملتی ہے۔

۴۔ اس مدت میں مختلف علوم پر کئی ایک ENCYCLOPEDIEAS اور معاجم لکھے گئے۔

اس میں شک نہیں کہ ان میں سے بہت سے کام عرب قومیت کے جذبہ کے تحت انجام پائے۔ ان سے اسلامی فکر کی صحیح معنی میں ترجمانی نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامیات پر کام کرنے والوں کو ان سے بڑی مدد ملتی ہے۔

۵۔ اس پوری مدت میں خالص دینی موضوعات پر بھی بڑا ٹھوس اور قیمتی کام ہوتا رہا ہے۔ عرب دنیا میں صحیح معنی میں اسلامی علوم کے احیاء کی تحریک سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کے ذریعہ شروع ہوئی۔ جمال الدین افغانی کی تگ و دو کا اصل رخ سیاسی تھا۔ انھوں نے علمی میدان میں بڑی خدمات تو انجام نہیں دیں لیکن ان کی وجہ سے علمی بیداری پیدا ہوئی۔ جمال الدین افغانی کی صحبت ہی نے شیخ محمد عبدہ کے اندر احیاء اسلام کا جذبہ پیدا کیا۔ وہ بلند پایہ عالم دین بھی تھے اور نکتہ رس ادیب بھی۔ وہ ادب اور اسلامی علوم دونوں میں تجدید چاہتے تھے۔ اس کے لئے انھوں نے قدیم نصاب تعلیم میں اصلاح کی اور اپنے نہج پر درس و تدریس کی خدمت انجام دی۔ انھوں نے بے شمار مقالات لکھے۔ ان میں مخالفین کے اعتراضات کے جوابات بھی تھے، دین کی صحیح ترجمانی بھی تھی اور اعلیٰ ادب بھی تھا۔ انھوں نے 'نہج البلاغہ' کی شرح لکھ کر ادب کو ایک نیا رخ دیا۔ 'رسالۃ التوحید' کے ذریعہ جدید علم کلام کی بنیاد رکھی۔ طلباء کے لئے قرآن شریف کے آخری پارہ کی تفسیر لکھی۔ شیخ محمد عبدہ جدید و قدیم کا امتزاج چاہتے تھے۔ وہ قدیم علوم اور نئے رجحانات دونوں سے واقف تھے اور قرآن کی روشنی میں ان سے بحث کرتے تھے۔ اس سلسلے میں وہ بعض اوقات قدیم علماء و مفسرین سے اختلاف بھی کرتے

تھے۔ انھوں نے اسی نہج پر قرآن مجید کا درس شروع کیا۔ علامہ سید رشید رضا نے اس درس کے جو نوٹس لئے تھے ان کی بنیاد پر اپنی مشہور تفسیر المنار لکھی، جو بارہ ضخیم جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ یہ تفسیر گو مکمل نہیں ہوئی اور صرف بارہ پاروں کی لکھی جا سکی۔ لیکن اسلامی علوم کا ایک انسائیکلوپیڈیا ہے۔ اس میں لغت اور زبان کے مسائل سے بھی بحث ہے۔ روایات کی صحت اور ضعف پر بھی گفتگو ہے، جمود اور تعطل پر تنقید بھی ہے اور اجتہاد کی دعوت بھی۔ مخالفین کے اعتراضات کا جواب بھی ہے اور مسائل کی تنقیح و توضیح بھی۔ اسے دور جدید کی پہلی اہم تفسیر کہا جا سکتا ہے۔

اسی دور میں احمد مصطفیٰ المراغی اور محمد جمال الدین قاسمی کی ضخیم تفسیریں شائع ہوئیں، جو بڑی حد تک ان ہی مقاصد کی تکمیل کرتی ہیں جو المنار کے مقاصد ہیں۔ علامہ طنطاوی کی تفسیر الجواہر تیس جلدوں میں اسی دور میں چھپی۔ انھوں نے قرآن مجید کو جدید سائنسی تحقیقات اور عقلی علوم سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ بعض کم زوریوں کے باوجود امام رازی کی تفسیر کبیر کے بعد یہ اپنی نوعیت کی دوسری اہم کوشش تھی۔

ماضی قریب میں سید قطب شہیدؒ نے آٹھ ضخیم جلدوں میں "فی ظلال القرآن" لکھی وہ جدید ذہن کی الجھنوں اور اس کے فکری و عملی مسائل سے براہ راست واقف تھے اور اسلام کی طرف سے اس کا جواب بھی دے سکتے تھے۔ انہی اس تفسیر اور دوسری تصنیفات میں انھوں نے یہی خدمت انجام دی۔ عالم عرب کے نوجوانوں کو اسلام کی طرف متوجہ کرنے میں ان کی تصنیفات نے غیر معمولی کردار ادا کیا۔

اس دور میں بڑے بڑے محدثین بھی پیدا ہوئے۔ "مسند احمد" حدیث کا ایک دائرۃ المعارف ہے جو چھ ضخیم جلدوں میں ہے۔ امام احمد کو جن صحابہ کی روایات ملیں ان میں سے ہر ایک کی روایات کو انھوں نے الگ الگ جمع کر دیا ہے۔ اس میں کوئی خاص ترتیب ان کے پیش نظر نہیں تھی۔ پھر یہ کہ انھوں نے صرف صحیح روایات کو جمع کرنے کا اہتمام نہیں کیا بلکہ جو بھی احادیث کسی صحابی سے روایت کی گئیں ان سب کو کتاب میں لے لیا۔ اس وجہ سے مسند احمد میں کسی موضوع سے متعلق روایات کا تلاش کرنا اور ان کی صحت پر اطمینان کرنا بہت مشکل تھا

اسی وجہ سے قدیم مصنفین میں بھی چند ہی ایسے ہیں جنھوں نے مسند سے براہ راست استفادہ
کیا ہو۔ اس کی روایات کی شرح و تفسیر اور تحقیق و تنقید پر تو بہت ہی کم کام ہوا تھا۔ اس دور
میں شیخ احمد عبدالرحمٰن البنا اور شیخ احمد محمد شاکر جیسے چوٹی کے محدثین نے اس کی طرف توجہ
کی۔ عبدالرحمٰن البنا نے پوری کتاب کو فقہی ابواب کے لحاظ سے مرتب کیا تھا اس کی شرح و
تفسیر لکھی۔ کتاب کی پندرہ جلدیں بہت پہلے شائع ہو چکی تھیں بقیہ کا حال معلوم نہیں ہے۔

احمد محمد شاکر نے مسند احمد کی ترتیب کو بدلے بغیر ایک ایک روایت کی سند پر بحث کی ہے
اگر یہ روایت حدیث کی دوسری کتابوں میں یا خود مسند میں دوسرے مقامات پر مختصراً یا
مفصل آئی ہے تو اس کی نشاندہی کی ہے اور روایت کے مشکل مقامات کو حل بھی کیا ہے
پھر ہر جلد کے آخر میں ایسی فہرستیں مرتب کر دی ہیں کہ اس سے استفادہ آسان ہو گیا ہے۔
اسے جدید ریسرچ اور تحقیق کا بہترین نمونہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کتاب کی اب تک تقریباً
بیس جلدیں آ چکی ہیں۔ شیخ احمد محمد شاکر کے انتقال کے بعد غالباً کچھ اور اصحاب علم نے
اس کی تکمیل کا بیڑہ اٹھایا ہے۔ احمد محمد شاکر نے جامع ترمذی پر بھی اسی نوعیت کا کام شروع
کیا تھا جو شاید مکمل نہیں ہو سکا لیکن جو جلدیں شائع ہو چکی ہیں ان میں ان کا محدثانہ انداز
پوری طرح موجود ہے۔

شیخ ناصر الدین البانی بھی اس دور کے چوٹی کے محدث ہیں۔ ان کی 'سلسلۃ الاحادیث
الصحیحہ' اور 'سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ' اپنے اپنے موضوع پر معرکہ کی کتابیں ہیں۔
انھوں نے بہت سی کتابوں کو ایڈٹ کیا اور ان پر محدثانہ طریقہ سے بحث کی۔ ان کا
انداز بعض اوقات سخت ہوتا ہے لیکن ان کی بحث و تنقید بڑی وزنی اور جاندار
ہوتی ہے۔

اسی طرح محمد فواد عبدالباقی، عبدالقادر الارناؤط، شعیب الارناؤط اور زہیر
الشاویش وغیرہ نے حدیث کی غیر معمولی خدمات انجام دی ہیں۔

ان سب حضرات کی فن حدیث، رجال اور شروح حدیث پر جتنی وسیع اور گہری
نظر ہے اس کی مثالیں قدما میں بھی کم ہی ملیں گی۔

فقہ اور اصول فقہ پر بھی اس دور میں غیر معمولی کام ہوا۔ قدیم فقہ کو از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔ فقہ کے قدیم مآخذ کی جدید طرز پر فہرستیں اور انڈکس تیار ہوئے جیسے ابن حزم کی 'المحلیٰ' اور ابن قدامہ کی 'المغنی' کے انڈکس۔ مختلف مسائل فقہ پر جن میں جدید مسائل بھی شامل ہیں، بڑا علمی اور تحقیقی کام ہوا۔ اصول فقہ کے مباحث، کتاب، سنت، قیاس، اجماع، عرف، مصالح وغیرہ پر مستقل کتابیں لکھی گئیں۔ اس میں کسی ایک فقہ یا مسلک کی پابندی کی جگہ سب ہی مسالک کو سامنے رکھا گیا اور آزادانہ بحث کے ذریعہ صحیح نقطہ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہ کام عرصہ دراز سے ہمارے یہاں بند تھا۔ عرب مصنفین نے گویا دوبارہ اسے شروع کیا۔

سیرت اور تاریخ عرب مصنفین کا خاص موضوع رہا ہے۔ ہمارے قدیم مورخین عموماً واقعات کو سنین کی ترتیب سے بیان کرتے ہیں اس کا نقصان یہ تھا کہ واقعات کا تسلسل باقی نہیں رہتا اور اس کے اسباب وعلل پوری طرح سامنے نہیں آتے۔ پھر یہ کہ کسی دور کے تہذیب، تمدن اور معاشرت وغیرہ سے بھی براہ راست بحث نہیں ہوتی۔ دور جدید میں شیخ محمد خضری نے اس طرف توجہ کی اور تاریخ الامم الاسلامیہ کے نام سے اپنے محاضرات کی تین جلدیں لکھیں جس میں دور رسالت سے بنو عباس کے زوال تک بحث تھی۔ نور الیقین فی مناقب سید المرسلین اور اتمام الوفا فی مناقب الخلفا کے نام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے حالات الگ سے بھی لکھے۔ 'تاریخ التشریع الاسلامی' کے نام سے فقہ اسلامی کی تاریخ مرتب کی۔ خضری کے بعد احمد امین نے 'فجر الاسلام'، 'ضحی الاسلام' اور 'ظہر الاسلام' کے نام سے اسلام کی علمی، سماجی، معاشرتی اور سیاسی تاریخ تفصیل سے لکھی۔ احمد امین مورخ بھی تھے اور ادیب بھی۔ ان کے اچھوتے انداز تحریر نے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ البتہ ان کے نقطہ نظر سے پوری طرح اتفاق کرنا مشکل ہے۔ وہ مستشرقین سے بڑی حد تک مرعوب تھے۔ لیکن احمد امین ہی کے معاصرین میں یا ان کے کسی قدر بعد لکھنے والوں میں ایسے اصحاب قلم پیدا ہوئے جنھوں نے اسلامی تاریخ کو صحیح رنگ میں دیکھنے کی کوشش کی۔ دور جدید کے عرب مصنفین نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین، اکابر

صحابہ، ائمہ فقہ، علماء و متکلمین اور اسلام کی بڑی بڑی شخصیتوں پر اتنا کچھ لکھا ہے اور اس قدر تحقیقی انداز میں لکھا ہے کہ اس کی قدر و قیمت شائد عرصہ تک باقی رہے گی۔

اس کے علاوہ اسلام کے سیاسی، قانونی، سماجی، معاشرتی، تہذیبی، علمی اور اخلاقی پہلوؤں پر جو زبردست لٹریچر فراہم کیا گیا ہے اس کی تفصیل کے لئے ایک مستقل مضمون چاہئے۔

ہماری زبان میں اسلامیات پر جو علمی کام ہوا ہے اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن عربی زبان میں جو قدیم علمی ذخیرہ ہے اس سے قطع نظر دور جدید میں جس معیار کا کام ہوا ہے وہاں تک ہماری زبان کو پہونچنے میں ابھی ایک عرصہ لگے گا۔ افسوس کہ اسلامیات پر ہمارے کام کرنے والے بھی اس سے پوری طرح واقف نہیں ہیں جب تک قدیم و جدید سرمایہ پر نظر نہ ہو ریسرچ اور تحقیق کا کام آگے نہیں بڑھ سکتا۔

کچھ رسالہ اور ادارہ سے متعلق

خدا کا شکر ہے کہ تحقیقات اسلامی کے پہلے شمارہ کا علمی حلقوں نے توقع سے زیادہ ہی خیر مقدم کیا۔ یہ دوسرا شمارہ امید ہے پہلے شمارہ سے بھی زیادہ پسند کیا جائے گا۔ اس میں بھی نامور لکھنے والوں نے حصہ لیا ہے۔

تحقیقات اسلامی کے پہلے شمارہ میں اطلاع دی جا چکی ہے کہ راقم کے ایک مضمون کا انگریزی ترجمہ ISLAM THE UNIVERSAL TRUTH چھپ گیا ہے۔ اب الحمد للہ مزید دو کتابچوں کے ترجمے تیار ہیں توقع ہے جلد ہی چھپ جائیں گے۔ ان میں سے ایک ہے HOW TO STUDY ISLAM - یہ صدر ادارہ مولانا صدر الدین اصلاحی کے کتابچہ "دین کا مطالعہ" کا ترجمہ ہے اس میں مولانا محترم نے قرآن، حدیث، سیرت اور اسلامی لٹریچر کی اہمیت بیان کرنے کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ ان میں سے کس کی کیا اہمیت ہے اور اس کے مطالعہ میں کن باتوں کی رعایت کرنی چاہئے۔

دوسرا کتابچہ راقم کا ہے۔ اسلام اور وحدت بنی آدم۔ اس کا ترجمہ ISLAM AND THE UNITY OF MAN کے نام سے ہوا ہے۔ اس کتابچہ میں بتایا گیا ہے کہ اسلام کے نزدیک سارے انسان ایک خدا کے بندے اور ایک ماں باپ کی اولاد ہیں اس لئے وہ سب ایک ہی خاندان کے فرد ہیں۔ ان کے درمیان رنگ، نسل، قوم، زبان اور پیشہ وغیرہ کے اختلافات غیر حقیقی اور مصنوعی ہیں۔

قرآن وحدیث

کیا بنی اسرائیل مصر واپس چلے گئے تھے؟

مولانا صدر الدین اصلاحی

قرآن مجید بنی اسرائیل کی تاریخ کا ایک اہم واقعہ بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

...... فَاَخْرَجْنٰهُمْ مِّنْ جَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ وَّكُنُوْزٍ وَّمَقَامٍ كَرِيْمٍ كَذٰلِكَ وَاَوْرَثْنٰهَا بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ (شعراء ۔ ۵۹)

ہم نے انھیں (یعنی فرعون اور آل فرعون کو) باغوں سے چشموں سے، خزانوں سے اور عمدہ قیام گاہوں سے نکال باہر کیا۔ ادھر یہ ہوا، دوسری طرف بنی اسرائیل کو ہم نے ان (سب چیزوں) کا وارث (یعنی مالک) بنا دیا۔

اسی بات کا ذکر اس نے ایک اور جگہ ان الفاظ میں کیا ہے:۔

كَمْ تَرَكُوْا مِنْ جَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ وَّكُنُوْزٍ وَّمَقَامٍ كَرِيْمٍ وَّنَعْمَةٍ كَانُوْا فِيْهَا فٰكِهِيْنَ كَذٰلِكَ وَاَوْرَثْنٰهَا قَوْمًا اٰخَرِيْنَ ۔ (دخان: ۲۵ ۔ ۲۸)

وہ کتنے ہی باغ اور چشمے، کھیتیاں اور خزانے، عالی شان قیام گاہیں اور سامانِ عیش و آرام چھوڑ گئے جن میں وہ مزے کیا کرتے تھے، ادھر تو یہ ہوا دوسری طرف ہم نے ان (ساری چیزوں) کا ایک اور قوم کو وارث بنا دیا۔

ان آیتوں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فرعون اور اس کے لشکر کی غرقابی کے بعد سرزمین مصر اپنی تمام تر دنیوی نعمتوں کے ساتھ بنی اسرائیل کو عطا کر دی گئی تھی۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ بنی اسرائیل حضرت موسیٰؑ کی تبعیت میں مصر سے نکل تو گئے تھے۔ مگر بعد میں واپس آ گئے تھے، اور یہ ملک اپنی ساری بہاروں کے ساتھ ان کے زیر اقتدار آ گیا تھا۔ جب کہ تاریخ سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ایسا ہوا ہو۔ تاریخ کا کہنا تو یہ ہے

کہ مصر سے نکل آنے کے بعد بنی اسرائیل وہاں پھر کبھی واپس نہیں گئے بلکہ ایک مدت تک سینا کے صحرا میں زندگی گذارنے کے بعد فلسطین اور شام کے علاقے میں جاکر آباد ہو گئے تھے۔ اس تاریخی حقیقت کی موجودگی میں قرآن کریم کا مذکورہ بالا بیان عام ذہنوں کو شدید الجھن میں مبتلا کر دے سکتا ہے۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس گتھی کو اچھی طرح سلجھا دیا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن حکیم نے ایسی کوئی بات ہرگز نہیں کہی ہے جو تاریخ کے مذکورہ بیان سے ٹکراتی ہو۔ اس کے فرمودات سے ایسا سمجھنا اور اس کی طرف بنی اسرائیل کی مصر واپسی کا خیال منسوب کرنا یکسر ایک بے بنیاد بات ہے، اور یہ بات اسی شخص کے ذہن میں جگہ پا سکتی ہے جس کی نظر نہ انبیائی دعوتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے ضابطوں پر ہو، نہ عربی زبان کے اصول و اسالیب پر۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے زیر بحث آیتوں کے الفاظ کو ذرا غور سے دیکھئے۔ ان آیتوں میں سے کسی کے اندر بھی ان چیزوں کو نام کی صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے جن کا بنی اسرائیل کو 'وارث' (یعنی مالک) بنایا گیا تھا بلکہ ان کے لئے 'ہا' (اس یا ان) کی ضمیر لائی گئی ہے، جس کی وجہ سے بات پر ایک نہ ایک حد تک ابہام کا پردہ پڑ گیا ہے یعنی کہیں بھی بات یوں نہیں فرمائی گئی ہے کہ "ہم نے بنی اسرائیل کو ان باغوں اور چشموں کا وارث بنا دیا"، بلکہ اس طرح فرمائی گئی ہے کہ "ہم نے بنی اسرائیل کو ان کا وارث بنا دیا"۔ دوسری زبانوں کا معاملہ چاہے جو کچھ بھی ہو مگر جہاں تک عربی زبان کا تعلق ہے، اس فرق سے دونوں شکلوں میں مفہوم و مدعا کے اندر بڑے فرق کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ کسی چیز کے اظہار بیان کے لئے اگر اس کا اسم ظاہر لایا جائے تب تو اس سے وہی ایک متعین چیز سمجھی جائے گی جو اس اسم ظاہر کا مسمّیٰ و مفہوم ہو گی، لیکن اگر اسم ظاہر کے بجائے ضمیر کا استعمال کیا جائے تو پھر اس سے مراد بعینہٖ وہی 'چیز بھی ہو سکے گی جس کا ذکر پہلے آیا ہو اور جو لفظاً اس ضمیر کا مرجع ہو اور اس جیسی چیز بھی مراد ہو سکے گی، اور یہ فیصلہ قرائن کریں گے کہ کس جگہ ان دونوں میں سے کون سا مفہوم مراد ہے۔

اس اصول کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ زیر بحث دونوں آیتوں میں 'ہا' کی جو ضمیر آئی ہے اور جس کا مرجع 'جنات' اور 'عیون' وغیرہ کے الفاظ ہیں، اس سے

دونوں ہی چیزیں مراد ہوسکتی ہیں: سرزمین مصر اور اس کے باغ اور چشمے وغیرہ بھی ، اور سرزمین مصر اور اس کے باغوں اور چشموں جیسی زمین اور باغ اور چشمے وغیرہ بھی۔ تین باتیں ایسی ہیں جو اس امر کا تعین کر دیتی ہیں کہ ان آیتوں میں 'ہا' کی یہ ضمیر دوسرے ہی مدعا کے لئے استعمال کی گئی ہے ، پہلے کے لئے نہیں :۔

(۱) سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ بنی اسرائیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قیادت میں مصر سے ہجرت کر کے گئے تھے ، اور یہ ہجرت اللہ تعالیٰ کے اس متعین ضابطے کے تحت ہوئی تھی جو انبیاء علیہم السلام اور ان کے اہل ایمان ساتھیوں کے بارے میں ہمیشہ سے جاری رہا ہے اور وہ یہ کہ جب کوئی نبی اپنی قوم پر حجت تمام کر دیتا ہے اور دعوتی سعی و جہد کا کوئی گوشہ باقی نہیں رہ جاتا ، ادھر قوم کی بڑی اکثریت اس کی دعوت کو آخری حد تک ٹھکرا چکی اور عناد و سرکشی کی انتہاؤں پر جا پہنچی ہوتی ہے تو اذن الٰہی کے مطابق پیغمبر اور اس کے اہل ایمان حواری اجتماعی حیثیت سے اس بنجر زمین اور اس بانجھ قوم کو چھوڑ کر ہجرت کر جاتے ہیں۔ یہ ہجرت وقتی نہیں بلکہ دائمی ہوتی ہے۔ اور ہجرت کرنے والوں کے لئے جائز نہیں رہ جاتا کہ آئندہ کبھی موقع پاکر اس مقام پر واپس آجائیں اور واپس آکر وہاں پھر سے آباد ہو جائیں ، کیونکہ حق کے لئے جو چیز چھوڑ دی جاتی ہے وہ ہمیشہ کے لئے چھوڑ دی جاتی ہے ۔ یہ ہجرت اللہ کی راہ میں اور اس کے دین کی خاطر دی ہوئی ایک قربانی ہوتی ہے ، اور قربانی لوٹا لینے کی چیز نہیں ہوتی ۔ اللہ تعالیٰ کا یہی ضابطہ اور دین و ایمان کا یہی مطالبہ تھا جس کی بنا پر نبی عربی صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین مکہ کے لئے اس بات کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی تھی کہ وہ مکہ واپس آکر وہاں از سر نو بس جائیں ، حالانکہ آٹھ برس کے اندر ہی اندر مکہ فتح ہو کر اسلامی قلمرو کا جزو بھی بن گیا تھا۔ اور وہاں سے کفر و شرک اور اسلام دشمنی کے سارے امکانات ہمیشہ کے لئے معدوم ہو چکے تھے اس لئے کسی بھی مسلمان کے لئے وہاں جا کر آباد ہو جانے میں کوئی ظاہری رکاوٹ باقی نہیں رہ گئی تھی ۔

حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل ، نیز حضرت موسیٰؑ کی دعوت پر ایمان لا چکنے والے قبطیوں نے جو مصر کو چھوڑا تھا تو ان کا یہ چھوڑنا بھی ٹھیک اسی نوعیت کا تھا جس نوعیت کا دوسرے انبیاءؑ اور ان کے اہل ایمان ساتھیوں کا ہوا کرتا تھا ۔ ان کا یہ مصر کو چھوڑنا بھی

اسی وقت ہوا تھا جب حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ فرعون اور قوم فرعون پر اتمام حجت کر چکے تھے اور فرعون و آل فرعون کا انکار و جحود اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ اس لئے ان کا یہ مصر سے نکل جانا محض نقل مکانی نہیں تھا، بلکہ اللہ کی راہ میں ہجرت تھا۔ اور جب ان کا مصر سے یہ نکل جانا ہجرت تھا تو ضابطۂ الٰہی کے تحت ان کے مصر لوٹ آنے اور وہاں پھر سے آباد ہونے کا کوئی سوال بھی باقی نہیں رہ گیا تھا۔

(۲) دوسری بات یہ کہ تاریخی طور پر بنی اسرائیل کی مصر واپسی کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ ثبوت اگر موجود ہے تو صرف اس امر کا موجود ہے کہ مصر سے نکلنے کے بعد اسرائیلی قوم پھر کبھی وہاں لوٹ کر نہیں گئی۔ یہی بات عام تاریخ بھی کہتی ہے، اسی کی وضاحت بائبل سے بھی ہوتی ہے۔ اور یہی تصور قرآن بھی دیتا ہے۔ چنانچہ وہ جب بھی کسی ایسے واقعہ کا تذکرہ کرتا ہے جس کا تعلق بنی اسرائیل کی بعد از ہجرت تاریخ سے ہو تو اس بات کے کھلے یا ڈھکے اظہار کے ساتھ کرتا ہے کہ یہ واقعہ مصر سے باہر (مثلاً سینا کے صحراء میں یا فلسطین میں) پیش آیا تھا (مثال کے طور پر دیکھئے سورہ بقرہ کی آیات ۵۱ تا ۶۷، سورہ مائدہ آیات ۲۰ تا ۲۶ اور سورہ بنی اسرائیل کی آیات ۴ تا ۷ وغیرہ)

(۳) تیسری بات یہ کہ قرآن مجید جب بنی اسرائیل کو وراثت میں دی جانے والی سرزمین کا تذکرہ ضمیر کی بجائے اسم ظاہر سے کرتا ہے تو اس وقت وہ مصر کا نہیں بلکہ شام اور فلسطین کے علاقے کا نام لیتا ہے۔ (اگرچہ یہ نام صفاتی ہوتا ہے، ظاہر اور صریح نہیں ہوتا) چنانچہ سورہ اعراف میں وہ کہتا ہے کہ:۔

وَاَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِيْنَ كَانُوْا يُسْتَضْعَفُوْنَ مَشَارِقَ الْاَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِيْ بٰرَكْنَا فِيْهَا ۔ (آیت ۱۳۷)

اور ہم نے اس قوم (بنی اسرائیل) کو جسے بے دست و پا سمجھا جا رہا تھا، اس سرزمین کا وارث بنا دیا جس کے سارے مشرق و مغرب میں ہم نے بے پایاں برکتیں رکھی ہیں۔

اس آیت میں جس خطۂ ارض کو بنی اسرائیل کی وراثت میں دیئے جانے کا ذکر ہے، اگرچہ اس کا صراحت سے نام نہیں لیا گیا ہے، مگر یہ صفت قرآن میں جس جگہ بھی

ہر جگہ سرزمینِ فلسطین و شام ہی کے لئے بیان کی گئی ہے ۔ (ملاحظہ ہو سورہ
بیان کی گئی ہے ہر جگہ سرزمینِ فلسطین و شام ہی کے لئے بیان کی گئی ہے (ملاحظہ ہو سورہ
بنی اسرائیل ۔ آیت ۱ سورہ انبیاء آیت ۷۱ اور آیت ۸۱ . سورہ سبا آیت ۱۸) اس لئے یہاں
بھی اس سرزمین سے مراد فلسطین اور شام ہی کا علاقہ ہو سکتا ہے ، کوئی اور نہیں ہو سکتا ۔

اسی طرح قرآن کریم بتاتا ہے کہ مصر سے بنی اسرائیل کے نکلنے کے بعد ان کو جس ملک
کے عطا کئے جانے کا وعدہ فرمایا گیا تھا اور جس کی بابت ان سے کہا گیا تھا کہ " اللہ تعالیٰ نے
یہ مقدس و بابرکت سرزمین تمہیں دیئے جانے کا فیصلہ کر دیا ہے " ۔ (۔۔۔۔ الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ
الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۔ مائدہ ۲۱) وہ فلسطین اور اس کے اطراف کا ہی علاقہ تھا ۔ تو یہ تینوں
باتیں اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ مصر سے ہجرت کر جانے کے بعد بنی اسرائیل
مصر واپس نہیں گئے ۔ اور جب امر واقعی یہ ہے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ " كَذَٰلِكَ أَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ " کے فقرے میں ' ہا ' کی جو ضمیر ہے اس کا پہلا نہیں بلکہ دوسرا ہی مفہوم و
معنا سمجھا جائے ، اور اس سے مراد ملک مصر اور اس کے باغ اور چشمے نہ لئے جائیں بلکہ ملک
مصر جیسا کوئی اور ملک ، اور مصر کے باغوں اور چشموں جیسے کچھ دوسرے ہی باغ اور چشمے
سمجھے جائیں ۔ آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ قرآن کریم کوئی ایسی بات کہہ جانے کا روادار ہو جو ضوابطِ
خداوندی کے بھی خلاف پڑتی ہو اور جس سے تاریخی حقائق بھی اتفاق نہ کرتے ہوں حتیٰ کہ
وہ خود اس کے اپنے دوسرے بیانوں سے بھی ٹکراتی ہو ۔

آخر میں اس امر واقعی پر دلائل اور شواہد کی روشنی ڈال دینا بھی مناسب ہوگا جو عربی زبان
میں ضمیروں کے بارے میں اوپر بیان کیا گیا ہے ، تا کہ جو لوگ عربی سے گہری واقفیت نہیں رکھتے
انھیں اطمینان ہو جائے کہ یہ کوئی خواہ مخواہ کا دعویٰ نہیں ہے ۔ بلکہ فی الواقع بات یوں ہی ہے ۔

عربی ادب کے مستند ترین اور مشہور ترین مجموعے " سبعہ معلقہ " کا شعر ہے :-

يقتن جيادنا ويقلن لستم ۔۔۔۔ بعولتنا اذا لم تمنعونا

(ہماری بیویاں ہمارے اصیل گھوڑوں کو کھلاتی پلاتی ہیں اور کہتی ہیں کہ اگر آپ لوگوں نے دشمنوں سے ہماری حفاظت نہ
کی تو آپ ہمارے شوہر نہیں)

ورثنا المجد قد علمت معد ۔۔۔۔ ونورثها اذا متنا بنينا

وہم نے انھیں اپنے باپ دادا سے وراثت میں پایا ہے، اور جب ہم مریں گے تو اپنے بیٹوں کو ان کا وارث بنا جائیں گے۔
ظاہر ہے کہ جن عورتوں کی تعریف شاعر اپنے ان شعروں میں کر رہا ہے وہ اس کی اپنی اور اس کے ہم قبیلہ موجود الوقت مردوں کی بیویاں تھیں۔ ان کے باپ دادا کی بیویاں نہیں رہی تھیں نہ ہی ان کے بیٹوں کی بیویاں بننے والی تھیں۔ ان کے باپ دادا کی بیویاں کچھ دوسری ہی عورتیں تھیں، اسی طرح ان کے بیٹوں کی ہونے والی بیویاں بھی کچھ اور ہی عورتیں تھیں۔ اس کے باوجود اگر شاعر یہ کہتا ہے کہ ہم نے انھیں اپنے باپ دادا سے وراثت میں پایا ہے اور اپنے مرنے کے بعد اپنے بیٹوں کو ان کا وارث بنا جائیں گے، تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ جن اعلیٰ صفات کی ہماری یہ بیویاں ہیں ویسی ہی صفات رکھنے والی بیویاں ہمارے آباؤ اجداد کی بھی رہی ہیں اور ایسی ہی صفات کی بیویاں ہمارے بیٹوں کی بھی ہوں گی۔ معلوم ہوا کہ اس شعر میں ھُنَّ (انھیں) اور ھَا (ان) کی جو ضمیریں ہیں ان کا مرجع اور ان سے مراد بعینہ وہی عورتیں نہیں ہیں جن کا اوپر سے ذکر چلا آرہا ہے۔ بلکہ 'ان جیسی' اور 'ان کی جیسی صفات رکھنے والی' عورتیں ہیں۔ اس مثال سے یہ حقیقت پوری طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ کلامِ عرب میں ضمیریں جس طرح بعینہ انہی چیزوں کے لئے استعمال کی جاتی ہیں، اور بعینہ وہی ان کا مرجع ہوتی ہیں جن کا اوپر تذکرہ موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح 'ان جیسی' چیزوں کے لئے بھی استعمال ہوتی ہیں، اور ان سے مراد 'ان کے مشابہ' چیزیں بھی ہو سکتی ہیں۔

کلامِ عرب کے بعد قرآن کریم کی بھی ایک مثال دیکھ لیجئے۔ سورہ مائدہ میں فرمایا گیا ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ...... قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ۔ (آیت - ۱۰۲)	اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات نہ کرو جن کے متعلق اگر بتادیا جائے تو تمہاری ناگواری کا سبب بن جائیں ...... ایسی ہی چیزوں کے بارے میں تم سے پہلے ایک قوم نے سوالات کئے تھے، پھر وہ ان کے جوابات کا (عملاً) کفر کر بیٹھی۔

اس آیت میں مسلمانوں کو مسائل میں کھود کرید کرنے اور غیر ضروری باتیں پوچھنے ~~سے منع فرمایا ہے~~ انھیں متنبہ کیا گیا ہے کہ اس طرح کے سوالات کے نتیجے میں تم پر

اللہ تعالیٰ کی طرف سے خواہ مخواہ کی بندشیں عائد ہوجائیں گی، اور اس طرح تمہاری زندگی تنگیوں میں جا گھرے گی جس کے بعد اندیشہ ہے کہ آگے چل کر کہیں تم ان بندشوں اور تنگی میں مبتلا کر دینے والے حکموں کا لحاظ رکھنے سے قاصر نہ رہ جاؤ اور ان کی پابندی نہ کر سکنے کے نتیجے میں ان کی حد تک کافرانہ طرز عمل نہ اختیار کر بیٹھو، جس کا تجربہ تم سے پہلے کی ایک قوم، قوم یہود، کے طرز عمل سے ہو چکا ہے۔ اس قوم نے اپنے پیغمبر سے ایسے ہی غیر ضروری سوالات کئے تھے اور ایسی ہی چیزوں کے بارے میں کرید کرید کر احکام پوچھے تھے، لیکن پھر ان احکام کی پیدا کی ہوئی تنگیوں سے گھبرا اٹھی تھی، اور ان کی پابندی کا حق ادا کرنے میں ناکام ہو کر ان کی حد تک عملاً کفر کی مرتکب ہو رہی۔

واضح بات ہے کہ بنی اسرائیل نے جو سوالات کئے تھے اور جن چیزوں کے بارے میں کرید کرید کر احکام پوچھے تھے وہ بعینہ وہی سوالات نہیں تھے اور انھوں نے بعینہ انہی چیزوں کے بارے میں کرید کرید کر احکام نہیں پوچھے تھے جن کے بارے میں صحابہ کرام نے احکام پوچھے تھے یا پوچھنے کا رجحان رکھتے تھے۔ اس کے باوجود آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان سوالوں اور ان چیزوں کے بیان کرنے کے لئے قرآن کریم نے قَدْ سَأَلَهَا کے الفاظ فرمائے ہیں۔ یعنی 'ھا' کی وہ ضمیر استعمال کی ہے جس کا مرجع وہی 'اَشْیَاءَ' کا لفظ ہے جو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے سوالات کرنے کے سلسلے میں پہلے آچکا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں 'ھا' کی ضمیر سے مراد بعینہٖ وہی اشیاء نہیں ہیں بلکہ ان جیسی اشیاء ہیں۔

ضمیروں کے متعلق عربی زبان کے اس اصول کے جان اور سمجھ لینے کے بعد زیر بحث مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے، اور صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ "وَاَوْرَثْنٰهَا بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ" کے الفاظ فرما کر قرآن عزیز یہ نہیں کہنا چاہتا کہ فرعون اور اس کی قوم کی غرقابی کے بعد مصر کا ملک اور اس کے باغ اور چشمے وغیرہ بنی اسرائیل کی وراثت اور ملکیت میں دے دیئے گئے تھے، بلکہ فی الواقع یہ کہنا چاہتا ہے کہ انھیں اسی طرح کا ملک اور اسی طرح کے باغ اور چشمے، کھیت اور خزانے، عالی شان قیام گاہیں اور دوسرے

سامانِ عیش وآرام عطا کر دیئے گئے تھے۔ اور یہ پر بہار ملک فلسطین اور شام کا ملک اور یہ سامانِ عیش وآرام شام اور فلسطین کی برکتوں بھری سرزمین کا سامان تھا، نہ کہ مصر کا ملک اور اسی کے اندر پائے جانے والا سامانِ عیش وآرام۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ مصر سے ہجرت کر جانے کے بعد بنی اسرائیل وہاں واپس نہیں گئے تھے۔ قرآن کریم ایسی کوئی بات ہرگز نہیں فرماتا۔ ضابطہ الٰہی اور عربی زبان وادب دونوں سے نابلد ہونے کا یا ان کو سامنے نہ رکھنے کا ثبوت دیتا ہے وہ شخص جو اس کی طرف اس بے بنیاد خیال کو منسوب کرتا ہے۔

تحقیق و تنقید

تصوف میں پیر کا تصور

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

نظام تصوف میں پیر کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اگر یہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ تصوف کی پوری عمارت اسی بنیاد پر کھڑی ہوتی ہے۔ فیوض و برکات باطن اور اسرار و رموز طریقت اسی وسیلے سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ صوفیہ کا یہ راسخ عقیدہ ہے کہ پیر کے واسطے کے بغیر حصول معرفت ممکن نہیں ہے۔ اس اساسی اہمیت کے پیش نظر تصوف کے بنیادی خد و خال کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس نظام میں پیر کے منصب اور مقام کو متعین کیا جائے۔ آئندہ سطور میں اسی کی کسی حد تک کوشش کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں پیش نظر ہندوستان میں چشتی سلسلہ کا خصوصاً ابتدائی دور ہے۔

صوفیہ کا یہ یقین ہے کہ تصوف کی روایت حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے۔ ان کے نزدیک تصوف دین کے باطنی پہلو کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ باطنی پہلو دین کے ظاہری پہلو سے متصادم نہیں ہے لیکن کچھ مختلف ضرور ہے۔ جس طرح دین کے ظاہری پہلو کا منبع اور سرچشمہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اسی طرح تصوف کے سوتے بھی اسی سرچشمے سے سیراب ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس علم باطن کی تعلیم حضورؐ نے صرف حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو دی اور دوسرے صحابہ کرام کو اس کا کوئی حصہ نہیں ملا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شب معراج بارگاہ رب العزت سے ایک خرقہ عنایت ہوا تھا۔ یہ خرقہ آپ نے حضرت علیؓ کو مرحمت فرمایا اور اس کے وسیلے سے ان کو علوم باطن بھی ودیعت فرمائے۔ میر خورد حضرت علیؓ کے بارے میں لکھتے ہیں:

خلعت خرقہ فقر کہ از حضرت عزت بحضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم در شب معراج رسیدہ بود میاں خلفا اربع مشرف گشت لاجرم تا روز قیامت بسنت سنیہ الباس خرقہ مشائخ قدس اللہ سرہم العزیز از و ماندایں کار از و استقامت گرفت [1]

چاروں خلفاء میں خرقہ فقر کی خلعت سے وہی مشرف ہوئے جو حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو شب معراج حضرت عزت سے عنایت ہوا تھا چنانچہ قیامت تک مشائخ کو خرقہ پہنانے کی سنت سنیہ قیامت تک انہیں سے منسوب رہے گی اور یہ دینی کام انھیں سے قائم ہوا۔

اس ضمن میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سیر الاولیاء میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو وصی رسول رب العالمین کے خطاب سے یاد کیا گیا ہے[2] مشہور صوفی شاعر ابن الفارض نے بھی اسی حقیقت کی طرف اپنے اس شعر میں اشارہ کیا ہے۔

واوضح بالتاویل ما کان مشکلا علی بعلم نالہ بالوصیۃ[3]

اس علم کی مدد سے جو انھیں از روئے وصیت ملا تھا، علیؓ نے مشکلات کی توضیح و تاویل کی۔

ابو نصر سراج نے کتاب اللمع میں اس موضوع پر بحث کی ہے کہ حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو علم باطن کی تعلیم دی تھی اور اس فضل میں ان کا کوئی شریک نہیں تھا۔ وہ علوم نبوت کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں پہلی قسم ہے حدود اوامر و نواہی کا علم جس کی تعلیم آپ نے ہر خاص و عام کو دی۔ دوسری قسم ہے ان علوم کی جو صرف مخصوص صحابہ کو دی گئی جیسے اسماء منافقین کا علم جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حذیفہ بن یمانؓ کو سکھایا تھا۔ علوم نبوت کی تیسری قسم وہ ہے جس کو حضور صلی اللہ

---

[1] سید محمد بن مبارک علوی کرمانی، سیر الاولیاء، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، لاہور ۱۹۷۸ء، ص ۱۸، ۱۹، نیز دیکھئے ص ۱۱، ۲۰، ۴۲، ۲۵۲، ۲۵۴، امیر حسن سجزی، فوائد الفواد، تصحیح محمد لطیف ملک، لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۳۰، حمید قلندر، خیر المجالس، تصحیح خلیق احمد نظامی، علی گڑھ ۱۹۵۹ء

[2] سیر الاولیاء، ص ۱۱

[3] ابن الفارض ابو حفص عمر بن علی، الدیوان، مصر ۱۹۵۱ء، ص ۷۰۔

علیہ وسلم نے اپنی ذات تک محدود رکھا[1] علم باطن علوم نبوت کی دوسری قسم سے تعلق رکھتا ہے جس کی تعلیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک محدود رکھی ۔ سراج نے حضرت علی سے یہ روایت نقل کی ہے ۔

علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعین بابًا من العلم لم یعلم ذالک احدًا غیری[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ستر ایسے علوم سکھائے جنھیں میرے علاوہ کسی اور کو نہیں سکھایا ۔

ایک اور جگہ سراج نے ابوعلی روذباری کے حوالے سے سید الطائفہ جنیدؒ کا قول نقل کیا ہے ۔

رضوان اللہ علی امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ لولا انہ اشتغل بالحروب لافادنا من علمنا ھذا معانی کثیرۃ ذالک امرؤ اعطی العلم اللدنی والعلم اللدنی ھو العلم الذی خُصّ بہ الخضر علیہ السلام[3]

امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ اللہ کی رحمت ہو اگر وہ جنگوں میں مشغول نہ ہو گئے ہوتے تو ہمیں ہمارے اس علم کی اور بہت کچھ تعلیم دی ہوتی ۔ انھیں علم لدنی حاصل تھا اور علم لدنی وہ علم ہے جو حضرت خضر علیہ السلام سے مخصوص ہے ۔

شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ نے جنیدؒ ہی کے حوالے سے کشف المحجوب میں لکھا ہے

شیخنا فی الاصول و البلاء علی المرتضیٰ[4]

اصول اور تکلیفوں کی برداشت میں ہمارے شیخ علی مرتضیٰؓ ہیں ۔

---

[1] ابونصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی، کتاب اللمع فی التصوف ۔ رنولڈ الین نکلسون لیڈن، ۱۹۱۴ء ص ۱۲۹، نیز دیکھیے ص ۲۷۷، ۳۷۸ ۔ [2] اللمع، ص ۳۷۸ ۔ [3] کتاب اللمع، ص ۱۲۹ علم لدنی صرف حضرت علیؓ کے ساتھ مخصوص نہیں تھا بلکہ صوفیہ اکثر مشائخ کے بارے میں یہ یقین رکھتے ہیں کہ انھیں علم لدنی حاصل تھا ۔ امیر خورد شیخ نظام الدین اولیاءؒ سے روایت کرتے ہیں کہ تین چیزیں کرامت کے طور پر حاصل ہوتی ہیں ۔ ان میں سے ایک علم بے تعلم ہے ۔ ملاحظہ کیجیے سیر الاولیا ، ص ۳۶۱، ۶۲ ۔ نیز دیکھیے ص ۱۲، ۸۰ جس میں شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ فریدالدین مسعود گنج شکرؒ کے بارے میں علم لدنی کا دعویٰ کیا گیا ہے ۔ [4] ابوالحسن علی بن عثمان ہجویری، کشف المحجوب، اسلام آباد ۱۹۷۸ء، ص ۶۰

شیخ فریدالدین عطار نے اسی بات کو جنید رحؒ ہی کے حوالے سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

شیخ ما در اصول و فروع و بلاکشیدن امیرالمومنین علی مرتضیٰ است علیہ السلام [۱]	اصول و فروع اور تکلیفوں کی برداشت کے سلسلے میں ہمارے شیخ امیرالمومنین حضرت علی مرتضیٰ ہیں علیہ السلام

یہاں اس باب خاص کے بارے میں صوفیہ کے اقوال کا استقصاء مقصود نہیں ہے مقصد صرف اس امر کی وضاحت ہے کہ علم تصوف ایک مخصوص علم ہے اور صوفیہ کی اکثریت یہ سمجھتی ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے یہ علم صرف حضرت علی کو ودیعت ہوا تھا۔ اسی وجہ سے اکابر صوفیہ کا مسلک یہ رہا ہے کہ اس علم خاص کو عام کرنا مناسب نہیں ہے۔ چنانچہ ابوطالب مکیؒ قوت القلوب میں لکھتے ہیں۔

کان عند اہل العلم ان علمہم مخصوص لا یصلح الا مخصوص [۲]	اہل علم کا مسلک یہ رہا ہے کہ یہ ایک مخصوص علم ہے اور صرف مخصوصین ہی کے لئے مناسب ہے۔

یہ علم باطن حضرت علی سے جن حضرات کو منتقل ہوا ان میں مشہور تابعی حضرت حسن بصریؒ کا نام شامل ہے۔ بیشتر سلاسل تصوف انھیں پر منتہی ہوتے ہیں۔ سلسلہ چشتیہ کا سلسلہ اسناد بھی حضرت حسن بصریؒ تک پہنچتا ہے [۳]۔ ان کے اور خواجہ معین الدین چشتیؒ کے درمیان جنھوں نے ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کی بنیاد ڈالی مشائخ کا ایک سلسلہ ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے بعد آنے والے کا مرشد و شیخ ہے اور علوم باطن سے آشنائی کا ذریعہ۔ اس طرح یہ سلسلہ حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ مختلف ادوار میں یہ مشائخ اسرار و رموز

---

[۱] شیخ فریدالدین عطار نیشاپوری۔ تذکرۃ الاولیاء تصحیح ڈاکٹر محمد استعلامی، تہران ۱۳۴۶ شمسی، ص ۴۹۰

[۲] ابوطالب مکی، قوت القلوب، مصر ۱۹۳۲ء، جلد اول صہ ۲۱ نیز دیکھئے صہ ۱۳۲۔ [۳] چشتی سلسلۂ اسناد کے لئے ملاحظہ کیجئے سیرالاولیاء، صہ ۵۵، ۲۲۴-۲۲۱، خیرالمجالس صہ ۸۔ اس سلسلے میں ابن خلدون لکھتے ہیں "حتی جعلوا مستندہم فی لبس الخرقۃ ان علیا رضی اللہ عنہ البسہا الحسن البصری واخذ علیہ العہد بالتزام الطریقۃ واتصل ذالک عنہم بالجنید من شیوخہم"۔ المقدمہ، بیروت صہ ۳۲۳

طریقت اور دین کے باطنی علوم کے امین اور محافظ اور اس کی توسیع و اشاعت کا ذریعہ رہے ہیں۔ ان حضرات کو مرشد، شیخ، استاد اور پیر کے مختلف القاب سے یاد کیا جاتا ہے۔

دین کے باطنی پہلو کے امین اور محافظ ہونے کی حیثیت سے شیخ کا ایک مخصوص مقام اور منصب ہے۔ یہ منصب نیابتِ رسول کا منصب جلیل ہے۔ میر خورد لکھتے ہیں:

و شیخ قائم مقام پیغمبر است فان الشیخ فی قومہ کالنبی فی امتہ [1]	شیخ قائم مقام پیغمبر ہے اس کی حیثیت اپنی قوم میں وہی ہے جو رسول کی امت میں۔

یہی مصنف ایک اور جگہ شیخ نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

مجلس آن بزرگوار کہ مشابہ مجلس رسالت پناہ علیہ الصلوٰۃ والسلام بود [2]	ان کی مجلس حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے مانند تھی

شیخ شہاب الدین سہروردی خرقہ کے سلسلے میں لکھتے ہیں

ید الشیخ فی لبس الخرقۃ تنوب عن ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسلیم المرید لہ تسلیم اللہ ورسولہ [3]	خرقہ پہننے میں شیخ کا ہاتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کی نیابت کرتا ہے اور مرید کی طرف سے شیخ کی اطاعت دراصل اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہے۔

میر خورد نے شیخ نظام الدین اولیاء کا قول نقل کیا ہے۔

---

[1] کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تہران ص ۶۲-۶۳، سیر الاولیا ص ۳۷ نیز دیکھیے ص ۲۲۷، ۳۲ حمید قلندر خیر المجالس کے دیباچہ میں ص ۲ شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: "جادت النبوۃ فی شیخۃ والشیخ فی قومہ کالنبی فی امتہ [2] سیر الاولیاء، ص ۳۴۹۔ [3] شیخ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف ملحق احیاء العلوم الدین مصر ص ۸۳۔ ایک اور جگہ (ص ۲۷) لکھتے ہیں "رتبۃ المشیخۃ من اعلی الرتب فی طریقۃ الصوفیۃ ونیابۃ النبوۃ فی الدعاء الی اللہ۔

فرمان شیخ ہمچو فرمان رسول است علیہ السلام [1] — شیخ کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی طرح ہے۔

چنانچہ ابوعلی دقاق اپنے پیر ابوالقاسم نصرابادی کے سلسلے میں کہتے تھے۔

وکنت افکر فی نفسی کثیراً انہ لو بعث اللہ عزوجل فی وقتی رسولاً هل یمکننی ان ازید فی حشمتہ علی قلبی فوق ما کان منہ رحمۃ اللہ فکان لا یتصور لی۔[2]

میں اکثر اپنے دل میں سوچا کرتا تھا کہ اگر اللہ عزوجل میرے زمانے میں کوئی رسول مبعوث فرمادے تو کیا یہ میرے لئے ممکن ہوگا کہ میں ان کے لئے اپنے دل میں اس سے زیادہ احترام محسوس کرسکوں جتنا کہ میں شیخ کے لئے محسوس کرتا ہوں تو یہ بات میرے تصور میں نہیں آتی تھی۔

تصوف میں صوفیہ کی نیابت رسولؐ کا واقعی مفہوم ان اقتباسات سے کسی حد تک واضح ہوجاتا ہے۔

چونکہ دین کے اس باطنی پہلو کے امین، محافظ اور شارح اور نائب رسولؐ ہونے کا منصب پیر کو حاصل ہے اس لئے اس علم کا حصول اور اس تجربے کی معرفت پیر کے واسطے اور ذریعے کے بغیر ممکن نہیں۔ جب تک کسی پیر کی حلقہ بگوشی نہ اختیار کرلی جائے اور اپنے آپ کو مکمل طور پر اس کے تصرف میں نہ دیدیا جائے اس وقت تک اس علم باطن تک رسائی اور اسرار و رموز طریقت سے آشنائی ممکن نہیں۔ پیر کی رہنمائی کے بغیر محض شخصی عبادت اور ریاضت کے ذریعہ کمال حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اس راہ کے پیچ و خم اور نشیب و فراز سے کچھ وہی واقف ہوتا ہے۔[3]

شیخ کے اسی منصب، ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر صوفیہ کا یہ راسخ عقیدہ ہے کہ:

---

[1] فوائد الفواد ص ۳۹۲، سیر الاولیاء ص ۳۴۳۔ [2] ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری، الرسالہ القشیریہ مصر ۱۲۸۴ھ ص ۱۴۷۔ [3] مثلاً دیکھئے ابوعبدالرحمن محمد بن الحسین السلمی، طبقات الصوفیہ، تحقیق جوانس پیڈرسن، لیڈن، ۱۹۶۰ء ص ۳۷۳-۳۷۲، ۲۷۲، ۵۲۲، الرسالہ القشیریہ مصر ۱۳۳۰ھ ص ۹۱، عوارف المعارف، ۸۰، خزانۃ الفواد ص ۷۶-۷۵، ۱۱۳-۱۱۲، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۳۸-۲۳۹، خیر المجالس ص ۴۳، سیر الاولیاء ص ۳۴۵-۳۴۸۔

جس کا کوئی شیخ نہیں ہوتا اس کا شیخ ابلیس ہوتا ہے
من لیس له شیخ فشیخه ابلیس[1]
شیخ شہاب الدین سہروردی نے اس امر کی وضاحت ایک مثال سے کی ہے۔ فرض کیجئے دو پودے ہیں۔ ایک خود رو ہے جب کہ دوسرے کی شروع ہی سے ایک ماہر مالی نے نگہداشت کی، پھر پوری احتیاط سے اسے مناسب جگہ پر نصب کیا اور مسلسل اس کی دیکھ بھال کرتا رہا۔ ظاہر ہے دونوں پودوں کی اٹھان مختلف انداز سے ہوگی اور نتائج بھی بالکل مختلف برآمد ہوں گے۔ پہلا پھل اور پھول سے عاری ہوگا اور اگر اس میں پھل بھی آئے تو وہ جنگلی پھل ہوں گے، بے مزہ اور ترش جب کہ دوسرے پودے میں بہترین فصل آئے گی[2] پیر کے سامنے خود سپردگی کو وہ "ولادت ثانیہ" سے تعبیر کرتے ہیں جس طرح جسمانی ولادت انسان کو مادی عالم سے روشناس کراتی ہے اسی طرح "ولادت ثانیہ" اس کو عالم روحانی سے متعارف کراتی ہے جہاں وہ باطنی حقائق کے اعلیٰ اور لطیف ترین پہلوؤں سے روشناس ہوتا ہے اور اس کی پر پیچ راہوں پر جادہ پیمائی کی صلاحیت حاصل کرتا ہے[3]

پیر کے منصب اور مقام اور ان ذمہ داریوں کی اہمیت اور نزاکت کے پیش نظر جو اسے انجام دینی ہوتی ہیں اس کو دل و دماغ کی غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل ہونا چاہئے۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی رح نے سالکین راہ طریقت کو چار طبقوں میں تقسیم کیا ہے۔ مجذوب مطلق، سالک نا متدارک بجذبہ، سالک متدارک بجذبہ اور مجذوب متدارک بسلوک پہلے دو طبقے اس منصب کے شایان نہیں۔ سالک متدارک بجذبہ اس راہ میں ریاضت اور مجاہدہ کے ذریعہ داخل ہوتا ہے پھر جذبہ الٰہی اس کی دستگیری کرتا ہے۔ یہ اس منصب

---

[1] یہ بیان ابو یزید بسطامی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے الرسالۃ القشیریہ، مصر ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۹ نیز دیکھئے فوائد الفواد ص ۲۹۲، سیر الاولیاء ص ۳۲۶-۳۲۷ [2] عوارف المعارف ص ۴۷۔ [3] عوارف المعارف ص ۴۲۔ شیخ نصیر الدین محمود رح نے ایک موقع پر فرمایا کہ درویشوں کے درمیان دو گدائیاں ہیں ایک 'جرأت' اور دوسری 'مقلد'۔ مقلد اسے کہتے ہیں جس کا کوئی پیر نہ ہو اور جرأت اسے کہتے ہیں [illegible] درویشوں کا لباس پہن کر سلاطین و امراء کے آگے دست سوال دراز کرے۔ خیر المجالس، ص [illegible]

کی اہلیت رکھتا ہے لیکن درجہ کمال تک پہونچنے کی اہلیت اس کے اندر بھی نہیں ہے۔ درجہ کمال تک صرف مجذوب متدارک بسلوک پہونچتا ہے جس کے روحانی سفر کا آغاز جذب رحمانی سے ہوا ہو اور بعد میں اس نے شعوری طور پر ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ روحانی کامرانیوں کے حصول کی سعی پیہم کی ہو۔ انھیں دونوں آخر الذکر طبقوں کے ذریعہ باطنی علوم اور روحانی تجربات کا سلسلہ چلتا ہے۔ ایک دوسرے موقع پر شیخ نصیر الدینؒ نے اس منصب کے لئے تین چیزوں کی شرط رکھی ہے، مال، علم اور حال۔ پھر فرماتے ہیں کہ مال کی چنداں ضرورت نہیں، علم اور حال کافی ہیں[1] شیخ نظام الدینؒ اولیاء فرمایا کرتے تھے کہ

اول درجہ دریں کار علم است[2] — اس کام میں سب سے پہلے ضرورت علم کی ہے

ایک اور جگہ فرماتے ہیں

پیر آں چناں باید کہ در احکام شریعت و طریقت و حقیقت عالم باشد[3] — پیر ایسا ہونا چاہئے جو شریعت، طریقت اور حقیقت کے احکام کا عالم ہو۔

نظام تصوف میں اصل توجہ تربیت کی طرف ہے۔ تصوف کا بڑا حصہ احوال و کیفیات پر مشتمل ہے اور احوال و کیفیات تعلیم کے ذریعہ نہیں پیدا کی جا سکتی اس کے لئے کسی ایسے شخص کی توجہ اور تربیت کی ضرورت ہے جو خود ان مراحل سے گذر چکا ہو۔ اسی لئے پیر کے روحانی تصرف اور اختیار کو تسلیم کر لینا ہی اور اس کے سامنے خود سپردگی ہی کافی نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ پیر کی باضابطہ نگرانی میں اس وقت تک رہا جائے جب تک کہ پیر کو یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ مرید کے اندر مطلوبہ صفات اور کیفیات پیدا ہو چکی ہیں اور اب وہ مستقل نگرانی کا محتاج

---

[1] خیر المجالس، ص ۴۷-۴۸۔ نیز ملاحظہ کیجئے عوارف المعارف ص ۷۵، ۷۶۔

[2] خیر المجالس ص ۴۹، ۵۰ [3] سیر الاولیا ص ۲۹۸

[4] فوائد الفواد ص ۲۴۹-۲۵۰، شیخ کے لئے کم سے کم معیار کمال کے لئے ملاحظہ کیجئے سیر الاولیا، ص ۳۵۹ نیز دیکھئے فوائد الفواد ص ۲۶۳-۲۶۴۔ کشف المحجوب، تہران ص ۶۱، ۶۲

نہیں رہ گیا ہے۔ اسی لئے نظامِ تصوف میں صحبت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے[1]۔ صحبت کے استحقاق کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرید اسے پیر تسلیم کرے۔ اور اس کے روحانی تصرفات کو بغیر تحفظ کے قبول کرے۔ یہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ پیر بھی اس کی روحانی تربیت اور نگرانی کی ذمہ داری قبول کرے۔ جب تک دونوں طرف سے آمادگی نہ ہوگی روحانیت کا فیضان نہ ہوسکے گا۔ اس عمل کو تصوف کی اصطلاح میں بیعت[2] کہتے ہیں۔

بیعت سلسلہ تصوف سے وابستگی کی ابتدا ہے۔ یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ بیعت کرنے والے نے پیر کی روحانی اختیار کو بغیر کسی طرح کے تحفظ کے تسلیم کرلیا ہے اور اپنے آپ کو مکمل طور اس کا پابند بنالیا ہے۔ مرید کو پیر پر محکم اور غیر متزلزل اعتقاد ہونا چاہئے کہ وہ پیر کی رہنمائی کے بغیر خدا تک نہیں پہنچ سکتا صرف اس کا پیر ہی اسے خدا تک پہنچا سکتا ہے۔

مرید را اعتقاد و محبت پیر بحدے باشد و بشابہ رسد کہ در زمانِ خود جز پیر خود دیگرے را نداند کہ بخدائے می رساند..... و اگر در خاطر مرید سست اعتقاد ہم بگذ رد کہ در عالم غیر پیر من کسے ہست کہ بخدا می رساند بالقطع شیطان ملعون در اعتقاد تصرف کند[3]

مرید کے دل میں پیر کی محبت اور اعتقاد اس حد تک ہونا چاہئے کہ وہ یہ سمجھے اس زمانے میں اسے اس کے علاوہ اور کوئی بھی خدا تک نہیں پہونچا سکتا.... اگر کمزور اعتقاد مرید کے دل میں یہ خیال بھی آجائے کہ پیر کے علاوہ بھی کوئی خدا تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے تو یقینی طور پر شیطان نے اس کے اعتقاد میں خلل اندازی کی ہے۔

پیر کے سامنے مکمل خود سپردگی کو اصطلاح تصوف میں تفویض اور تحکیم[4] کہتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرید پورے کے احکام کا اس طرح پابند ہو جائے کہ اس کی اپنی کوئی راہ نہ رہ جائے۔ پیر کے

---

[1] الرسالۃ القشیریۃ ص ۱۴۶، ۱۴۸ - ۱۷۳، عوارف المعارف ص ۱۴۶ - ۱۴۷، کشف المحجوب تہران ص ۴۳۹ - ۴۴۲

[2] بیعت کے سلسلے میں تفصیلات کے لئے ملاحظہ کیجئے سیر الاولیاء ص ۳۲۱ - ۳۲۳۔

[3] سیر الاولیاء ص ۳۴۵۔ [4] فوائد الفواد ص ۲۴۹ - ۲۵۲، سیر الاولیاء ص ۳۴۲

کسی بھی حکم کے بارے میں کسی طرح کی ہچکچاہٹ یا تردد نہ ہونا چاہئے۔ اگر کبھی اس کے دل و دماغ میں پیر کی کسی رائے یا حکم کی صحت و معقولیت کے بارے میں کوئی شبہ سر ابھارے تو اسے قصہ موسیٰؑ و خضرؑ کو اپنے ذہن میں دہرا لینا چاہئے[1] پیر کے احکام کی بالکل اسی طرح بے لاگ اور مکمل پیروی کرنی چاہئے جیسے نبیؐ کے احکام کی پیروی کی جاتی ہے[2]۔ پیر مرید کا مشرف ظاہر و باطن ہوتا ہے[3]۔ اسے مرید کی روحانی کیفیت کا علم ہوتا ہے اور اس کی ضرورتوں اور کمزوریوں سے واقف ہوتا ہے اس لئے وہ مرید کی ضرورتوں اور اس کے حالات کے مطابق اس کی تربیت کرتا ہے اور اپنی رہنمائی میں راستے کے نشیب و فراز سے بچاتا ہوا منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے۔ جسے راستے کا نہ کوئی اندازہ ہو اور نہ علم اس کے لئے مناسب یہی ہے کہ وہ زمام اختیار کو کسی دانائے سبل کے ہاتھ میں دیدے[4]۔

جب پیر کسی فرد کو اپنے حلقۂ ارادت میں قبول کر لیتا ہے تو مرید کی روحانی تہذیب و ترقی اس کی ذمہ داری ہو جاتی ہے۔ مرید پیر کی مستقل نگرانی میں رہتا ہے۔ اس کی مصروفیات کا پورا لائحہ عمل پیر کی ہدایت کے مطابق تیار ہوتا ہے اس کا کھانا پینا، عبادات، اوراد و نوافل کی کمیت و مقدار، اوقات خواب و شب خیزی سب کچھ پیر کی نگرانی میں ہوتا ہے۔ جب پیر کو یہ اطمینان ہو جاتا ہے کہ مرید اب نفس کشی اور روحانی ترقی کے اس مرتبہ تک پہنچ گیا ہے جہاں اسے اب مستقل نگرانی کی ضرورت باقی نہیں رہی تو اسے یا تو اپنی جگہ پر لوٹ جانے کی اجازت دی جاتی ہے یا کسی نئی جگہ اس کام کی توسیع و اشاعت کے لئے بھیج دیا جاتا ہے۔ بعض کا قیام مستقل طور پر خانقاہ میں رہتا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی نے مریدین کو معنوی اولاد کہا ہے[5]۔ اور اس عمل کو دودھ پلانے اور دودھ چھڑانے (رضاع و فطام) سے تعبیر کیا ہے[6] فطام کے وقت کا تعین

---

[1] الرسالۃ القشیریۃ، ص ۱۶۴-۱۶۵، عوارف المعارف ص ۸۷ [2] کشف المحجوب، تہران ص ۱۶۱-۱۶۲، عوارف المعارف ص ۴۳، ۸۷، فوائد الفواد ص ۳۹۳، خیر المجالس، دیباچہ ص ۲، سیر الاولیاء ص ۳۳۹-۳۴۰

[3] مثال ملاحظہ کیجئے کشف المحجوب ص ۱۶۱-۱۶۲ [4] عوارف المعارف ص ۸۷، ۱۶۴-۱۶۵

[5] عوارف المعارف ص ۸۷، نیز دیکھئے فوائد الفواد ص ۵۵ [6] عوارف المعارف ص ۸۹

پیری کر سکتا ہے۔ جب پیر مطمئن ہو جاتا ہے تو خرقہ عنایت کیا جاتا ہے اور رخصت کی اجازت دی جاتی ہے۔ خرقہ عموماً دو طرح کا ہوتا ہے۔ خرقہ ارادت اور خرقہ تبرک[1]۔ جن لوگوں کو خرقہ ارادت عنایت ہوتا ہے انھیں عموماً خلافت کا شرف بھی حاصل ہوتا ہے اور مرید کرنے کی اجازت دیجاتی ہے۔ خرقہ تبرک عام ہے اور خرقہ ارادت خاص۔ شیخ نظام الدین اولیاؒ نے ایک موقع پر فرمایا کہ انھوں نے جن لوگوں کو خرقہ دیا ان میں سے صرف دو تین افراد کو خرقہ ارادت دیا باقی کو خرقہ تبرک[2]۔

خرقہ اور اجازت کے بعد بھی مرید کے تعلق سے پیر کی ذمہ داریاں ختم نہیں ہو جاتیں۔ وہ راہِ سلوک میں اس کی ترقی سے کبھی بھی غافل نہیں ہوتا خواہ مرید نے خود اپنا مقام بنا لیا ہو اور دوسروں کی رہنمائی کر رہا ہو۔ شیخ اس کی مصروفیات پر نظر رکھتا ہے اور رہنمائی کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ رہنمائی کا یہ عمل کبھی کبھی خواب کے ذریعہ بھی قائم رہتا ہے[3]۔ یہ بھی یقین کیا جاتا ہے کہ شیخ کے دو مستقل تشخص ہوتے ہیں، ایک روحانی اور ایک جسمانی[4]۔

پیر را دو صورت است، صورت روحانی و صورت جسمانی، پس جاکہ بصورت جسمانی حاضر نیست روا باشد کہ صورت روحانی حاضر آید[5]۔

پیر کی دو صورتیں ہوتی ہیں، صورت روحانی اور صورت جسمانی، یہ ممکن ہے کہ وہ اس جگہ اپنی روحانی میں موجود ہو جہاں وہ جسمانی صورت میں موجود نہ ہو۔

چنانچہ اگر اس کے جسمانی وجود کا تصور کیا جائے تو وہ روحانی صورت میں موجود ہو سکتا ہے۔

روا باشد کہ چوں جسمانی را تصور کند صورت روحانی حاضر شود[6]۔

یہ ممکن ہے کہ جب ان کے جسمانی وجود کا تصور کیا جائے تو وہ اپنی روحانی صورت میں حاضر ہو جائے۔

---

[1] سیر الاولیا، ص ۳۵۳-۳۵۴ [2] سیر الاولیا، ص ۳۵۲۔ شیخ شہاب الدین سہروردی (عوارف ص ۷۹-۸۰) لکھتے ہیں کہ خرقہ پہنانے کی رسم جیسی کہ ان دنوں رائج ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں رائج نہ تھی۔ ابن عربی کی رائے میں اس رسم کی ابتدا شبلیؒ کے زمانے میں ہوئی۔ ملاحظہ کیجیے نسبۃ الخرقہ، مخطوطہ انڈیا آفس، لندن۔ نمبر ۶۵ ماخوذ از الصلۃ بین التشیع والتصوف از کمال مصطفیٰ الشیبی، دار المعارف مصر ص ۱۳۱ ۳ فوائد الفواد، ص ۱۶۰-۱۶۲، ۱۶۳-۲۱۵، سیر الاولیا، ۸۲-۸۳، ۳۲۶ [4] خیر المجالس، ص ۲۶۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴۔ [5] خیر المجالس ص ۲۶۰ [6] خیر المجالس ص ۲۶۷

یہیں سے یہ تصور جنم لیتا ہے کہ پریشانی اور مصیبت میں اگر پیر کو پکارا جائے تو وہ دستگیری کرتا ہے اور مرید کو مصیبت اور پریشانی سے نجات دلاتا ہے۔ اسی تصور کے زیر اثر مرید پریشانی کے اوقات میں شیخ کو پکارتے ہیں اور اسے یاد کرتے ہیں[1]۔ اس تصور کے اثرات کتنے وسیع اور ہمہ گیر ہے اس کا کچھ اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ بعض مواقع پر مریدین کو صراحتاً اس امر کی تاکید کی جاتی ہے کہ سخت پریشانی اور مصیبت کے وقت خدا کے بجائے پیر کو پکارنا زیادہ مفید ہے اور اس میں مقصد برآری کی امید زیادہ ہے۔ اس کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ مرید جب خدا کو پکارتا ہے تو وہ ایک ایسی شخصیت کو پکارتا ہے جس سے وہ بذات خود واقف نہیں ہے تو گویا اس نے خدا کو پکارا ہی نہیں لیکن جب وہ پیر کو پکارتا ہے تو وہ ایک ایسی شخصیت کو پکارتا ہے جس سے وہ اچھی طرح واقف ہے اور پیر خدا سے بخوبی واقف ہے اس طرح اگرچہ وہ بظاہر پیر کو پکارتا ہے لیکن اصلاً خدا ہی کو پکارتا ہے[2]۔ اس سلسلہ میں امیر خورد نے سیر الاولیاء میں ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ شیخ ابوالحسن خرقانی کے کچھ متوسلین سفر تجارت پر روانہ ہو رہے تھے۔ انھوں نے پریشانی کے اوقات میں پڑھنے کے لئے ان سے کوئی دعا تعلیم کرنے کی درخواست کی۔ شیخ نے کہا کہ اگر کوئی خوف کا مقام آئے تو میرا نام لے لینا اور کہنا ابوالحسن خرقانی۔ راستے میں رہزنوں نے قافلہ پر حملہ کیا جن لوگوں نے شیخ کو یاد کیا وہ محفوظ رہے البتہ جنھوں نے خدا کو یاد کیا اور دعاؤں اور آیات کا سہارا لیا وہ سب جان سے گئے[3]

پیر اور مرید کے تعلق کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ پیر کے انتقال سے بھی یہ سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ پیر کی رہنمائی اور دستگیری کا سلسلہ موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔ صوفیہ کے یہاں یہ پختہ عقیدہ ہے کہ اولیاء اللہ موت کے بعد بھی اس عالم مادہ پر اثر انداز ہونے کی

۱؎ مثلاً شیخ حاضر باش۔ شیخ ما در پناہ تو می سدیم وغیرہ۔ ملاحظہ کیجئے فوائد الفواد ص ۹۹-۱۰۰، ۱۲۹-۱۳۰، ۲۵۴، سیر الاولیا، ص ۱۱۰

۲؎ سیر الاولیاء، ص ۳۴۵

۳؎ نقش مصور

قدرت رکھتے ہیں۔[1] موت بھی کہ دعا قبول ہونے کو روکنے سے قاصر ہے یہی سبب ہے کہ مزارات اور مقابر میں عبادات اور دعائیں زیادہ موثر مانی جاتی ہیں چنانچہ ایک مرتبہ جب شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر رحمۃ اللہ علیہ بیمار پڑے اور دعاؤں سے کوئی افاقہ نہ ہوا تو انھوں نے اپنے مریدین کو مختلف مزارات اور مقابر میں جا کر دعائے صحت کرنے کی ہدایت کی۔[2] شیخ نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ نے خواجہ شاہی موی تابؒ کا ذکر کیا ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ میرے مرنے کے بعد جسے بھی کوئی ضرورت پیش آئے وہ تین دن میری قبر کی زیارت کرے۔[3] اگر تین دن میں کام پورا نہ ہو تو چوتھے دن بھی آئے۔ اگر اس کے بعد بھی وہ کام پورا نہ ہو تو پانچویں دن آئے اور میری قبر کو ریزہ ریزہ کر دے۔[4] مصنف سیر الاولیاء، شیخ نظام الدین اولیاء سے ناقل ہیں

هر حاجتے کہ مرا باشد پیش خاک والدہ خود عرض
دارم غالب آں باشد کہ ہم در ہفتہ بکفایت
شود و کم باشد تا ماہے بکفایت رسد[5]

مجھے جو بھی ضرورت پڑتی ہے اسے اپنی والدہ کی قبر کے سامنے پیش کر دیتا ہوں۔ عموماً یہ ضرورت ہفتہ کے اندر ہی پوری ہو جاتی ہے۔ ایسا کم ہی ہوتا ہے ایک مہینہ لگ جائے۔

---

[1] شیخ عبدالحق محدث دہلوی اخبار الاخیار (مطبع احمدی ۱۲۸۰ھ، ص۲۳) میں شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ کہتے تھے "من دستگیری کنم ہر کرا از مریدان من مرکب بلغزد وا زیانی در آمد تا روز قیامت"، [2] فوائد الفواد ص۸۷-۸۸ نیز دیکھیے کشف المحجوب تہران ص۳۷، خیر المجالس ص۴۲-۴۳، ۸۸ - ۸۹، ۱۲۲، ۴۴، ۱۳۹، ۱۴۰، ۲۴۱ - ۲۴۲، سیر الاولیاء ص۵۷، ۲۶۲، اخبار الاخیار ص۵۷، ۵۸ [3] فوائد الفواد ص۱۵۹ - ۱۶۰
[4] فوائد الفواد ص۱۱۲-۱۱۳، سیر الاولیاء ص۱۶۰ [5] طبقات الصوفیہ (ص۵۷) میں خواجہ معروف کرخیؒ کی قبر کے بارے میں لکھا ہے " قبرہ الیوم ببغداد ظاہر یستشفی بہ و تبرک بزیارتہ"۔ قشیریؒ الخیص کی قبر کے بارے میں رسالہ قشیریہ (ص۱۰) لکھتے ہیں "یقول البغدادیون قبر معروف تریاق مجرب"۔ حمید قلندر (خیر المجالس ص۲۳۲) شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے مزار کی نسبت سے لکھتے ہیں "در دل من گذشت کہ حاجتے است از روضہ شیخ خواستہ ام شیخ قبلہ است۔ اندیگرے چہ خواہم"۔ شیخ علی ہجویری (کشف المحجوب، تہران ص۱۹۹) ابوالعباس سیاری کی قبر کے بارے میں لکھتے ہیں "امروز گور او بمرو ظاہر است و مردماں بحاجت خواستن آنجا روند و مہمات از انجا بجویند مجرب است"۔

اس صورت حال میں یہ بات فطری ہے کہ پیر کے انتقال کے بعد مریدین ان کے مزار پر حاضر ہوتے رہیں اور لامحدود فیض و برکات سے شاد کام ہوتے رہتے ہیں[1] کبھی کبھی قبروں سے آواز سننے کا بھی شرف حاصل کرتے ہیں[2] یہی وجہ ہے کہ چشتی سلسلہ میں مشائخ کے مزارات کو بڑی اہمیت اور تقدیس حاصل ہو گئی ہے[3] اور یہ سلسلہ کی سب سے زیادہ واضح علامت کے طور پر ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک امر واقعہ ہے کہ بیشتر اہم چشتی مراکز سلسلہ کے کسی نہ کسی بزرگ کے مزار کے آس پاس قائم ہیں۔ اسی طرح مشائخ کے سالانہ عرس اور اس سے متعلق تقریبات کو بھی ایک خصوصی اہمیت حاصل ہو گئی ہے[4]۔ پیر کے انتقال کے بعد ارشاد و رہنمائی کا سلسلہ بھی بند نہیں ہوتا۔ یہ رہنمائی عموماً خواب کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اس کی ایک شکل تو یہ ہوتی ہے کہ پیر از خود کسی مسئلہ کی طرف خواب میں مرید کو توجہ دلائے[5]۔ دوسری شکل یہ ہوتی ہے کہ مرید کسی خاص مسئلہ کے بارے میں پیر کی رہنمائی کا طالب ہو اور خواب میں اسے اس کے متعلق ہدایات مل جائیں[6]۔ صوفی لٹریچر میں دونوں ہی طرح کی مثالوں کی کمی نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں بطور مثال بعض واقعات نقل کئے جاتے ہیں اس سے ایک عمومی اندازہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ قاضی محی الدین

---

[1] فوائد الفواد، صـ۷، ۱۰۰-۱۰۱؛ سیر الاولیا، صـ۱۱۱، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۹۵۔ [2] فوائد الفواد صـ۵-۶، ۳۲۷؛ خیر المجالس، صـ۱۳۰، ۲۱۴؛ سیر الاولیا۔ صـ۶۰-۶۱، ۳۰۶ [3] شیخ نظام الدینؒ نے انتقال سے پہلے سارا اثاثہ فقراء میں تقسیم کرا دیا تھا۔ خدمت گاروں نے عرض کیا کہ آپ کے بعد ہمارا کیا ہوگا۔ انھوں نے فرمایا "میرے روضے سے تم کو اتنا کچھ ملتا رہے گا جو تمہارے لئے کافی ہوگا" "فرمودند کہ شمارا در روضہ من چنداں برسد کہ کفاف باشد"۔ سیر الاولیا صـ۱۶۲ [4] ابتدائی چشتی دور میں عرس کے لئے دیکھئے فوائد الفواد صـ۲۰۹، خیر المجالس صـ۸، ۲۶۹، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۴۴۔ [5] فوائد الفواد، صـ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳؛ سیر الاولیا، صـ۳۸۷، ۴۱۱۔ [6] خیر المجالس، صـ۱۲۵-۱۲۶۔ شیخ ملک یار پرانؒ نے خواب میں اپنے ایک مرید کو حکم دیا کہ وہ اپنے گھوڑے کو شیخ نظام الدینؒ کی خدمت میں پیش کرے۔ شیخ نظام الدینؒ نے اسے اس وقت تک قبول نہیں کیا جب تک انھیں اس سلسلے میں اپنے پیر سے خواب میں اجازت نہیں مل گئی۔

کاشانیؒ اور مولانا فصیح الدینؒ ایک ساتھ مرید ہونے کی نیت سے شیخ نظام الدینؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے شیخ نے قاضی محی الدین کو تو اسی وقت حلقہ ارادت میں شامل کر لیا لیکن مولانا فصیح الدین سے کہا کہ آپ کے معاملہ میں شیخ فریدالدینؒ سے پوچھنا پڑے گا۔ شیخ کا انتقال ہو چکا تھا۔ مولانا کو حیرانی تو بہت ہوئی لیکن خاموش رہے۔ دوسرے دن شیخ نے کہا کہ میں نے آپ کا معاملہ شیخ فرید الدینؒ کے سامنے رکھا۔ انھوں نے قبول فرمایا اس لئے آپ بیعت کر لیں [1]۔ ایک اور موقع پر شیخ نظام الدینؒ نے فرمایا کہ شیخ فریدالدینؒ نے مجھے خواب میں ہدایت کی کہ ہر روز میں سو بار یہ دعا پڑھ لیا کروں لا الٰہ الا اللّٰہ وحدہٗ لا شریک لہ۔ لہ الملک و لہ الحمد وھو علی کل شیٔ قدیر۔ دوسری مرتبہ خواب ہی میں یہ تاکید کی کہ نماز عصر کے بعد چند مرتبہ سورہ نبا پڑھ لیا کریں [2]۔

اس عالم کے نظام باطن میں اولیاء اللّٰہ اور مشائخ کو جو مقام حاصل ہے اور اس کے لبست و کشاد پر ان کو جو اختیارات حاصل ہیں اس کے پیش نظر ان کے لئے مقام شفاعت کا دعویٰ کچھ زیادہ تعجب خیز نہیں۔ شیخ فریدالدین عطارؒ اویس قرنیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

اویس گفت کہ " بعدد موی گوسفندان ربیعہ و مضراز امت محمدؐ بخشید ند از برکات ایں مرقع [3]	اویسؒ نے کہا ربیعہ و مضر کی بھیڑوں کے بالوں کے بقدر امت محمدؐ کو اس مرقع کی برکت سے بخش دیا۔

ابوطالب مکی نے شفاعت کے تصور کو وسعت دی اور کہا:

یشفع یوم القیامۃ الانبیاء ثم العلماء ثم الشھداء [4]	قیامت کے دن انبیاء شفاعت کریں گے پھر علماء پھر شہداء

---

[1] سیر الاولیاء، ص ۱۰۳ [2] فوائد الفواد ص ۱۶۲-۱۶۳، سیر الاولیاء ص ۴۳۷۔ امیر خورد (سیر الاولیاء، ص ۳۷۲) نے اپنا یہ واقعہ لکھا ہے۔ انھوں نے جب شیخ نظام الدینؒ سے بیعت کی تھی اس وقت وہ صغیر السن تھے اس وجہ سے شیخ نے انھیں تلقین نہیں کی تھی جو بیعت کا ایک جزء لازم ہے۔ ۲۳ ربیع الآخر ۷۵۶ھ کی شب میں انھوں نے شیخ کو خواب میں دیکھا۔ شیخ نے انھیں تجدید بیعت بھی کرائی اور تلقین بھی کی۔ [3] تذکرۃ الاولیاء ص ۲۲۔ [4] قوت القلوب، جلد دوم ص ۱۲۰

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آگے چل کر یہ تصور عام ہو گیا چنانچہ میر خورد نے شیخ نظام الدینؒ کا قول نقل کیا ہے۔

بعضے ازیں طائفہ را میان دزدان روز قیامت ببستانند و ایشاں گویند، دزدی نکردہ ایم جواب آید کہ جامہ مرداں پوشیدید و عمل ایشاں نکردید۔ آخر ہم بشفاعت پیراں نجات یابند[1]

اس گروہ (صوفیہ) کے بعض لوگوں کو روز قیامت چوروں کے درمیان لے جائیں گے۔ وہ کہیں گے ہم نے چوری تو نہیں کی جواب آئے گا کہ تم نے جو لباس پہنا اس کا حق ادا نہ کیا۔ آخر کار پیروں کی شفاعت سے وہ بھی نجات پائیں گے۔

اس سلسلہ میں خواجہ عثمان ہارونیؒ کا ایک واقعہ قابل ذکر ہے۔ ان کے ایک مرید کا انتقال ہوا فرشتوں نے عذاب دینا چاہا تو وہ مانع ہوئے۔ فرشتوں نے حسب فرمان رب العزت کہا کہ یہ آپ کے راستے سے ہٹا ہوا تھا۔ شیخ نے کہا یہ صحیح ہے لیکن تھا تو میرا مرید اور مجھ سے وابستہ۔ فرشتوں کو حکم ہوا کہ شیخ عثمان کے مرید سے تعرض نہ کریں[2]۔ اسی طرح میر خورد نے مشہور مورخ اور شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے مرید ضیاء الدین برنی کی کتاب "حسرت نامہ" سے نقل کیا ہے کہ برنی کے دل میں یہ خلش تھی کہ مشائخ سلف کی روایت کے برعکس شیخ نظام الدین اولیاءؒ کا حلقہ ارادت اتنا وسیع کیوں ہے اور بلا تحقیق و جستجو سبھی کو مرید کیوں بنا لیتے ہیں؟ شیخ نے اس کی توجیہہ میں کئی اور باتوں کے ساتھ ساتھ خاص طور سے یہ بات کہی کہ ایک موقع پر شیخ فریدؒ نے فرمایا تھا کہ اگر فردائے قیامت بارگاہ بے نیازی میں ان کی کچھ آبرو ہوئی تو وہ میرے مریدین کو لئے بغیر جنت میں قدم نہیں رکھیں گے۔ اس کے بعد شیخ نظام الدینؒ نے فرمایا جب ایسے واصل درگاہ بے نیازی نے میرے مریدین کی ذمہ داری لے لی ہے (متبعہد شد) تو میں کسی کو بھی بیعت سے کیسے منع کر سکتا ہوں[3]۔ اسی لئے صوفیہ کا یقین ہے کہ قیامت کے دن ہر شخص اپنے پیر کے جھنڈے کے

[1] سیر الاولیاء ص ۳۵۳ [2] سیر الاولیاء ص ۵۵ [3] سیر الاولیاء ص ۳۵۸۔ ۳۵۹ ایک اور موقع پر (سیر الاولیاء ص ۳۴۱) فرمایا کہ مرا امشب نمودہ اند کہ نظام ہر کہ ترا دیدہ است از رحمت من انوار بیا مرازیدم۔ سیر الاولیاء (ص ۳۱۲) میں ہی امیر خسرو سے یہ روایت منقول ہے "خدمت خواجہ (شیخ نظام الدینؒ) با بندہ عہد فرمود کہ درخواست بارگاہ در بہشت نخواہد تنہا برابر خود در بہشت برد ان شاء اللہ تعالیٰ۔

لیتے ہوں گے۔[1] چنانچہ پیر کے علم کے نیچے محشور ہونے[2] اور وقت آخر یادِ شیخ کی آرزو کی جاتی ہے[3]۔
یہی وجہ ہے کہ شیخ سے تعلق کی نوعیت کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ تمام کامیابیوں کی
کلید اور ساری سعادتوں اور کامرانیوں کا منبع پیر کی ذات ہے۔ اس لئے اس کا احترام[4]، اس کی
محبت اور اس کی اتباع مکمل ہونی چاہیئے۔

سالک را می باید کہ محب و مشتاق و عاشق جمال
ولایتِ پیر باشد تا اندک عملے و کثرت نیاز
زود تر بمقصد اصلی کہ طالبان این راه
رسیده اند برسد۔[5]

سالک کو چاہئے کہ جمال ولایت پیر کا محب و مشتاق
و عاشق رہے تاکہ کم عملی اور کثرت نیاز کے طفیل
زود تر اس مقصد اصلی تک پہنچ جائے جہاں
اس راہ کے طالب پہنچ چکے ہیں۔

ایک مرتبہ مولف فوائد الفواد حسن سجزی نے شیخ نظام الدین اولیاؒ سے پوچھا کہ ایک مرید صرف
پانچ وقت کی نماز پڑھ لیتا ہے اور تھوڑا بہت ورد کر لیتا ہے البتہ اس کے دل میں شیخ کی محبت
بہت زیادہ ہے اور اس پر اعتقاد بہت پختہ۔ دوسرا مرید بہت عبادت کرتا ہے، بے اندازہ
تسبیح اور اوراد کا اہتمام کرتا ہے، حج کرتا ہے مگر پیر کی محبت میں پختہ نہیں ہے۔ ان دونوں میں
سے کس کا درجہ بلند ہے؟ شیخ نے جواب دیا کہ جو محب و معتقد شیخ ہے اس کا تھوڑا سا وقت
بھی اس متعبد کے تمام اوقات پر بھاری ہے۔ اعتقاد کی بنا پر شرف اسی کو حاصل ہے[6]۔ محبت
حق بھی محبت پیر ہی کے تناسب سے نصیب ہوتی ہے[7]۔ تصور شیخ حصول مقصد کا ذریعہ ہے[8]
اسی لئے سعادت کا ایک زینہ ہے" دوام ذکر با ربط دل خود بشیخ[9] حضرت رب العزت اور حضور
رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ مرید پیر کا بھی مراقبہ کرتا ہے۔ قاضی محی الدین کاشانی

---

۱ سیر الاولیاء ص ۳۰۹-۳۱۰ ۲ سیر الاولیاء ص ۱۰۳ ۳ سیر الاولیاء ص ۱۸۱ ۴ احترام پیر کا انتہائی
کیا ہے اس کا کسی قدر اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ مولانا برہان الدین غریب نے زندگی بھر
کبھی غیاث پور کی طرف پشت نہیں کی سیر الاولیاء ص ۲۸۸۔ ۵ سیر الاولیاء ص ۳۶۲۔ ۶ فوائد الفواد
ص ۲۰۷، ۲۰۸ ۷ سیر الاولیاء ص ۳۴۲ ۸ خیر المجالس، ص ۶۹۔ اس کی مزید توضیح
ان الفاظ میں کی ہے۔ وھو عبارۃ عن تعلق قلب المرید بالشیخ۔

نے شیخ نظام الدین اولیاؒ سے سوال کیا کہ مرید یہ تینوں مراقبے الگ الگ کرے یا ساتھ بھی کیا جا سکتا ہے۔ فرمایا جمع بھی ممکن ہے اور علاحدہ بھی مفید ہے۔ اگر جمع کرنا چاہے تو یہ خیال کرے کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دائیں طرف ہیں اور پیر بائیں طرف [۱]

پیر سے محبت کا ایک مظہر یہ بھی ہے کہ اس کے نام کا ورد پڑھا جائے اور اس کے نام کی قسم کھائی جائے۔ شیخ نظام الدینؒ فرماتے تھے کہ ابتدا میں وہ نماز کے بعد دس بار شیخ فرید اور دس بار مولانا فرید کہتے تھے۔ اس کے بغیر سوتے نہیں تھے۔ ان کے دوستوں کو بھی اس محبت کی اطلاع ہو گئی تھی چنانچہ اگر انھیں سوگند دینی ہوتی تھی تو کہتے تھے کہ شیخ فرید کی سوگند کھاؤ [۲] شیخ فرید الدین عطار شیخ ابو القاسم گرگانی کے بارے میں لکھتے ہیں:

در ابتدا شیخ ابو القاسم گرگانی را رحمۃ اللہ علیہ ذکر این بود کہ "اویس اویس" گفتے ایشان دانند قدر ایشان [۳]	ابتدا میں شیخ ابو القاسم گرگانیؒ کا ذکر یہ تھا کہ "اویس اویس" کہتے رہتے تھے۔ ان کی قدر کچھ انھیں کو معلوم۔

پیر کو مرید کا قبلہ تصور کیا جاتا ہے۔ خواجہ اجل شیرازیؒ کے ایک مرید کو قتل کی سزا ہوئی۔ قتل کے وقت اسے قبلہ رو کھڑا کیا گیا۔ اس صورت میں پشت پیر کی قبر کی طرف مڑتی تھی۔ اس نے پیر کی قبر کی طرف رخ کر لیا۔ اس سے جب قبلہ رو ہونے کے لئے کہا گیا تو اس نے کہا کہ میں نے تو اپنے قبلہ کی طرف رخ کر لیا اب تم اپنا کام کرو [۴]۔ اسی طرح شیخ نظام الدینؒ کی مجلس میں اس امر پر حیرت کا اظہار کیا گیا کہ اس بارگاہ سے تعلق رکھنے والے حج کو کیوں جاتے ہیں۔ حج کو تو وہ جائے جس کا پیر نہ ہو۔ یہ سن کر شیخ کی آنکھیں بھر آئیں اور فرمایا "آں رہ بسوی کعبہ بر دایں بسوی دوست" [۵] شیخ کا اپنا عمل کچھ اس سے مختلف نہ تھا دو مرتبہ جب انھیں حج کا اشتیاق بہت بڑھا تو انھوں نے اپنے پیر کی زیارت کے لئے اجودھن

---

[۱] سیر الاولیاء صہ ۳۵۵ [۲] فوائد الفواد صہ ۱۵۳ ، سیر الاولیاء صہ ۱۱۰ [۳] تذکرۃ الاولیاء صہ ۲۶ [۴] فوائد الفواد صہ ۹۹ سیر الاولیاء صہ ۳۴۸ - ۳۴۹ [۵] فوائد الفواد صہ ۲۶۲ - ۲۶۳

کا سفر کیا اس سے نہ صرف اس جذبے کی تسلی ہو گئی بلکہ اور بھی بہت کچھ حاصل ہوا۔[1] شیخ فریدالدین
سفر حج پر روانہ ہوئے۔ اوچ پہونچے تو خیال آیا کہ ان کے پیر شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ نے حج کیا
تھا پھر وہ آخر اپنے پیر کی مخالفت کیوں کریں۔ چنانچہ وہیں سے لوٹ آئے۔[2]

پیر کے سامنے سجدہ ریزی محبت اور اعتقاد کی واضح ترین علامت تھی اور اسے لامحدود
فیوض و برکات کا وسیلہ سمجھا جاتا تھا۔[3] شیخ نظام الدین نے اس سلسلہ میں دو باتیں کہی ہیں۔
ایک موقع پر انھوں نے اس کی مدافعت کی ہے اور اسے درست ٹھہرایا ہے۔[4] دوسرے موقع
پر صرف یہ دلیل دی ہے کہ یہ رسم ان کے پیروں کے یہاں رائج تھی اسی وجہ سے وہ بھی
منع نہیں کرتے۔[5] آخر کار شیخ نصیر الدین نے اس رسم کو ختم کیا اور اعلان کیا کہ اللہ کے
سوا کسی اور کو سجدہ جائز نہیں۔[6]

جب صورت حال یہ ہو کہ پیر کی رہنمائی اور مدد کے بغیر خدا تک رسائی ممکن نہیں تو پھر
پیر کے احکام اور اس کے اسوہ سے انحراف کا تصور کیوں کر کیا جا سکتا ہے۔ اتباع پیر کے
سلسلہ میں معیار مطلوب مکمل ہم آہنگی اور غیر مشروط اطاعت ہے۔ اس معیار مطلوب کا کچھ
اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے۔ ایک شخص شبلیؒ کے پاس آیا اور ان کے حلقہ ارادت
میں داخل ہونے کی خواہش ظاہر کی۔ شیخ نے اس کا امتحان لیا کہ آیا وہ آداب مریدی سے
واقف بھی ہے یا نہیں۔ اس سے کہا گیا کہ کلمہ کو اس طرح پڑھے، لا الٰہ الا اللہ شبلی رسول اللہ
جب اس نے حکم کی تعمیل کر دی تو شیخ نے کہا یہ تو تمہارا امتحان تھا۔[7] ایک مرتبہ شیخ
نظام الدینؒ سے پوچھا گیا کہ اگر پیر کسی ایسی بات کا حکم دے جو خلاف شرع ہو تو کیا کیا جائے؟
شیخ کا جواب بڑا اہم اور غور طلب ہے۔ اصل مسئلہ پر اظہار خیال کرنے کے بجائے انھوں نے

---

[1] فوائد الفواد ص ۲۶۲۔ اصلی عبارت یہ ہے "مقصود را حاصل شد مع شئی نا نُد بار دیگر ہمیں ہوس (حج) باعث آمد، با زیارت رفتم آں غرض حاصل شد۔" [2] سیر الاولیاء ص ۱۸۱ [3] فوائد الفواد ص ۲۶۹ [4] فوائد الفواد ص ۲۶۹-۲۷۰ [5] فوائد الفواد ص ۲۶۸۔ [6] خیر المجالس ص ۱۵۷ [7] فوائد الفواد ص ۳۹۲

کہا کہ پیر ایسا ہونا چاہیئے جو شریعت کا علم رکھتا ہو[1]۔ اس سے بظاہر مفہوم یہی نکلتا ہے کہ پیر کے انتخاب میں تو احتیاط کرنی چاہیئے لیکن کسی پیر کے حلقہ ارادت میں شامل ہو جانے کے بعد اس کے احکامات کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

---

[1] فوائد الفواد صلا۲ - ۲۸۰

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی نے پیر کا جو تصور پیش کیا ہے وہ بڑا بھیانک اور خلاف شرع ہے۔ اس تصور کو غلط اور غیر مستند کہہ کر آسانی سے رد کیا جا سکتا تھا لیکن مشکل یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ مرقع چشتیہ سلسلہ کے مستند مآخذ سے تیار کیا ہے اور اپنی طرف سے اس میں رنگ بھرنے کی بالکل کوشش نہیں کی ہے۔ اس وجہ سے مقالہ مزید غور و فکر اور تحقیق کا مطالبہ کرتا ہے۔ ہمارے یہاں ایسے اصحاب علم کی کمی نہیں ہے جو سلاسل تصوف اور شریعت دونوں ہی پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ وہ اس موضوع پر علمی انداز میں اظہار خیال فرمائیں تو ادارہ بڑی خوشی سے انشاء اللہ ان کے رشحات قلم بھی شائع کرے گا۔ اس طرح امید ہے مسئلہ کی صحیح تصویر سامنے آسکے گی۔ (جلال الدین)

علامہ ابن تیمیہؒ کے معاشی نظریات

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

عظیم مفکر اور مصلح علامہ ابن تیمیہؒ سن ۱۲۶۳ عیسوی میں عراق کے شہر حرّان میں پیدا اور سن ۱۳۲۸ عیسوی میں شام کے شہر دمشق میں وفات پائی۔ جو اس وقت مصر کے ملوک سلاطین کی عملداری میں تھا۔ انھوں نے اپنی اصلاحی کوششوں سے نہ صرف اپنے عہد میں بلکہ آنے والی صدیوں کے لئے انقلابی روح پھونک دی۔ ان کی زندگی ہی میں ان کے افکار مصر سے لے کر ہندوستان اور چین دور دور پھیل گئے تھے۔

ابن تیمیہؒ کا عہد: تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی —— بے شمار انقلابات سے بھرا ہوا ہے۔ اول مغلوں نے صدیوں پرانی عباسی خلافت کا بغداد میں خاتمہ کیا، پھر مصر کے ملوک سلاطین نے ان مغلوں کو شکست فاش دے کر ان کا رخ پھیر دیا، اور مصر میں مضبوط حکومت قائم کر کے صلیبی جنگوں کا دروازہ بند کیا۔ ان واقعات نے مشرق و مغرب کے درمیان ثقافتی اور معاشی تبادلہ کی راہ ہموار کی۔ قاہرہ اسلامی دنیا کا نیا مرکز بن گیا۔ علم کی مختلف شاخوں مثلاً تاریخ، جغرافیہ، لغت، قواعد، فلسفہ، منطق، اور مذہب و اخلاق سے متعلق کافی کام ہوا جو آج بھی مآخذ کا کام دیتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ مختلف الکمال عبقری انسان تھے۔ انھوں نے مختلف علوم پر قلم اٹھائے اور حق ادا کر دیا۔ معاشی مسائل پر بحث ان کی متعدد کتابوں میں کہیں یکجا اور کہیں منتشر طور سے پائی جاتی ہے۔ ان کی زندگی محض علمی زندگی نہیں تھی۔ وہ اپنے عہد کے سیاسی و سماجی معاملات

میں علمی دخل رکھتے تھے۔ علامہ ابن تیمیہ کے معاشی نظریات کو درج ذیل موضوعات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(۱) قیمت عدل، بازار کا نظم MARKET MECHANISM اور تسعیر PRICE-CONTROL

(۲) ملکیت

(۳) حرمت سود اور حقیقت زر

(۴) شرکت و مضاربت اور کچھ دوسرے معاشی ادارے

(۵) ریاست اور اس کی معاشی ذمہ داریاں

(۶) مالیات عامہ PUBLIC FINANCE

معاشیات کے باب میں علامہ ابن تیمیہ کا سب سے نمایاں کارنامہ ثمن مثل یا قیمت عدل، بازار کے نظام اور مسئلہ تسعیر کا تجزیہ ہے۔ قیمت عدل کو معاشی فکر کی تاریخ میں قدیم ترین تصور کہا جا سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں معاشی مسائل پر سوچنے والوں کا مرکزی موضوع قیمتِ عدل ہی رہا ہے۔ ابن تیمیہ نے قیمت عدل یا ثمن مثل کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ وہ قیمت ہے جس پر لوگ عام طور سے خرید و فروخت کرتے ہوں اور جو اس مخصوص زمان و مکان میں اس شئی یا اس طرح کی دیگر اشیاء کے مثل سمجھی جاتی ہو"۔ ان کے نزدیک قیمت عدل وہ قیمت ہے جو طلب و رسد کے آزاد عمل سے طے پائی ہو۔ اس طرح کی قیمت کی غیر موجودگی میں قیمت عدل کی تعیین کے لئے ابن تیمیہ جمہوری و شورائی طریقہ پر زور دیتے ہیں، یہ قیمت فروخت کنندہ اور خریدار دونوں گروہوں کی رایوں کو معلوم کرکے دونوں کے مفاد کا لحاظ کرتے ہوئے طے کی جائے گی تاکہ جبری قیمت کی خرابیوں مثلاً چور بازاری وغیرہ سے بچا جا سکے۔

طلب و رسد کی قوتوں کے آزاد عمل سے کھلے بازار میں قیمتوں کے طے ہونے کا ابن تیمیہ واضح تصور رکھتے ہیں۔ انھوں نے طلب و رسد کے تغیر سے قیمتوں میں تبدیلی کا تجزیہ کیا ہے۔ البتہ قیمتوں کے گھٹنے یا بڑھنے سے طلب و رسد کی مقدار پر کیا اثر پڑے گا، اس کا انھوں نے جائزہ نہیں لیا ہے۔ انھوں نے بعض ان محرکات کا تذکرہ بھی کیا ہے جو طلب

اور اس کے نتیجہ میں قیمت کو متاثر کرتے ہیں۔[۵۴] اس موضوع پر ابن تیمیہ سے پہلے اور ابن تیمیہ کے بعد کئی صدیوں تک کسی نے اس وضاحت سے نہیں لکھا۔ مشہور ماہر معاشیات "شمپیٹر" کے بقول "جہاں تک قیمتوں کے تعین کے نظام MECHANISM OF PRICING کا تعلق ہے اٹھارہویں صدی کے وسط سے قبل کوئی قابل ذکر چیز نہیں ملتی"[۵۵]

علامہ ابن تیمیہ نے اپنے آپ کو صرف قیمت مثل اور بازار کے نظم کار MARKET MECHANISM کے تجزیہ تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ آگے بڑھ کر ریاست کے ذریعہ تسعیر کے تفصیلی اصول بھی پیش کئے ہیں۔ تسعیر یا جبری قیمت کا موضوع مسلم مفکرین کے درمیان ہمیشہ سے اختلافی رہا ہے۔ ابن تیمیہ کا موقف دو انتہاؤں ــ مطلق انکار اور بے قید اجازت ــ کے درمیان ہے۔ اگر مسابقت پر مبنی بازاری قوتیں آزادانہ کام کر رہی ہوں تو وہ تسعیر کے خلاف ہیں لیکن اجارہ داری یا بازار کے ناقص ہونے کی صورت میں وہ تسعیر کی حمایت کرتے ہیں۔ یہی اصول محنت اور دوسری خدمات پر بھی منطبق ہوگا تاکہ لوگوں کو ایک دوسرے کے استحصال سے بچایا جا سکے۔[۵۶] انھوں نے تسعیر کے اسلامی اصولوں کو درج ذیل چند لفظوں میں سمو دیا ہے:

" اگر لوگوں کی ضروریات پوری ہو رہی ہوں اور پیداوار اتنی مقدار میں ہو رہی ہو جو لوگوں کے لئے کافی ہو اور وہ پیداوار معروف قیمت پر فروخت بھی ہو رہی ہو تو کسی تسعیر کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اگر لوگوں کی ضرورتیں بغیر قیمت عدل طے کئے پوری نہ ہوں تو اس صورت میں بغیر کسی کو نقصان پہنچائے یا ظلم کئے انصاف پر مبنی قیمت مقرر کی جائے گی۔"[۵۷]

علامہ ابن تیمیہؒ نے حق ملکیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ملکیت کا مسئلہ انسان کے بنیادی مسائل سے تعلق رکھتا ہے۔ مختلف معاشی نظاموں کی وجہ اختلاف اگر تلاش کی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی بنیادی وجہ حق ملکیت سے متعلق ان کے اختلافات ہیں۔ آیا مطلق انفرادی ملکیت ہو یا ملکیت کا تمام تر حق ریاست کو رہے یا کوئی اور صورت ہو۔ معاشی امور پر سوچنے والا ان سوالات سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ علامہ ابن تیمیہ نے اسلام کے نظریہ

ملکیت کو متعدد مقامات پر واضح کیا ہے۔ ان کی تحریروں میں ہم تین طرح کی ملکیت کی تفریق
سکتے ہیں۔ انفرادی ملکیت، مشترک یا سماجی ملکیت اور ریاستی ملکیت۔ ابن تیمیہ کے نز
ہر شخص کو کسب ملکیت کا حق حاصل ہے۔ لیکن یہ حق کچھ واجبات کی ادائیگی کے لئے دیا گی
جب فرد ان واجبات کو ادا نہ کرے بالفاظ دیگر شریعت کی خلاف ورزی کرنے لگے تو ریا
اس کے حق ملکیت سے تعرض کر سکتی ہے [۵۸]

صوفیاء کے برخلاف ابن تیمیہ مالداری کو فقر پر ترجیح دیتے ہیں۔ دولت کو وہ بہترین
زندگی کے حصول کا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ بہت سے مذہبی فرائض مال کے بغیر ادا نہیں ہ
مثلاً انسان کا اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنا یا اپنی عزت نفس کو قائم رکھنا بغیر مادی وسا
نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ان کا حصول بھی مطلوب ہوگا۔ [۵۹]

سود کے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ " سود قرآن میں
صاف حرام قرار دیا گیا ہے۔ اور اس مسئلہ پر پیروان اسلام میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۶۰]۔
کی حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ ضرورتمندوں کا استحصال ہوتا ہے۔ اور یہ " اکل
بالباطل" میں شامل ہے۔ یہ علت تمام ربوی معاملات میں پائی جاتی ہے [۶۱] علامہ کے نز
ربا الفضل اور ربا النسیئہ کی حرمت کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ اصل سود پر منتج ہوتے ہیں [۶۲]،
کے خاتمہ اور نظام زکات کے قیام سے صحیح معنوں میں غریبی دور کی جا سکتی ہے۔

زر سے متعلق انھوں نے بہت مختصر گفتگو کی ہے۔ انھوں نے زر کا اصل وظیفہ و
عین دین کا ذریعہ اور قیمت کا معیار بتایا ہے [۶۳] وہ سلطان کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ سکوں کو
کی حقیقی قیمت کے مطابق جاری کرے۔ اور اس میں کسی کھوٹ کے برے نتائج سے آگاہ کرتے
ہیں [۶۴] ایک ساتھ کھوٹ والے اور اچھے سکے کے استعمال سے کھوٹ والے کے حاوی ہونے ا
اچھے سکوں کے گردش سے غائب ہونے کی طرف بھی انھوں نے اشارہ کیا ہے [۶۵] یہ وہ حقیقت
ہے جسے معاشیات میں قانون گریشم GRESHAM'S LAW کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔
جس کی دریافت کی نسبت تھومس گریشم ۱۵۸۷ عیسوی کی طرف کی جاتی ہے۔ ابن تیمیہ کے عہ
سے متصل بعد فرانس میں نکول اوریم NECOLE ORESME (۱۳۲۰-۱۳۸۲

پیدا ہوا جس نے زر کی بابت ایک رسالہ تحریر کیا جو کسی معاشی مسئلہ پر پہلی مستقل کتاب سمجھی جاتی ہے۔[۵۴] اس نے اس رسالہ میں ان باتوں کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے جنھیں ابن تیمیہ نے چند سطروں میں سمیٹ دیا ہے۔ دونوں کے تقابل سے معلوم ہوتا ہے کہ دو مختلف جگہوں پر کس طرح ایک ہی جیسے خیالات نشو و نما پا رہے تھے۔ یہ ایک المیہ ہے کہ ابن تیمیہ اور اس طرح کے دوسرے مسلم مفکرین کے نظریات اب تک پردۂ خفا میں پڑے ہوئے ہیں۔

تحریم سود کی صورت میں شرکت اور کاروبار کی شکل کیا ہو اس پر گفتگو بھی ضروری تھی چنانچہ انھوں نے شرکت و مضاربت اور معاشی سرگرمیوں کی بعض دوسری شکلوں پر اظہار خیال کیا ہے۔ ان خالص معاشی معاملات میں بھی وہ ہدایت الٰہی اور رسالت کو ضروری سمجھتے ہیں کیوں کہ اس میں ایمانداری، عدل، صداقت، ایثار اور تعاون جیسی اقدار پر زور دیا ہے اور حسد، بغض، بے ایمانی اور حرص و طمع جیسی برائیوں سے روکا گیا ہے۔[۵۵] انھوں نے شرکت و مضاربت میں عدل کے تقاضوں پر زور دیا ہے۔ عدل کی رو سے نفع و نقصان دونوں میں سرمایہ و محنت کی شرکت ہونی چاہئے کیوں کہ عمل پیداوار میں سرمایہ و محنت دونوں حصہ دار ہوتے ہیں۔ نفع کو وہ ایک ایسا اضافہ سمجھتے ہیں جو ایک شخص کی محنت اور دوسرے کے سرمایہ کے نتیجہ میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے اس کی تقسیم اس طرح ہونی چاہئے جیسے کوئی اضافہ دو عوامل کے ذریعہ وجود میں آئے۔[۵۶]

مزارعت پر بھی انھوں نے تفصیلی بحث کی ہے اور مزارعت کی اس شکل کے برے نتائج پر روشنی ڈالی ہے جس میں ایک فریق کا حصہ متعین ہو اور دوسرے کا غیر متعین۔[۵۷] مزارعت کی یہی شکل ممنوع ہے۔ لیکن اگر کسی ایک فریق کے لئے کوئی مخصوص حصہ طے نہ ہو بلکہ دونوں جملہ پیداوار میں شریک ہوں تو جائز اور عدل کے عین مطابق ہے۔

مزارعت کی ان کی بحث سے ایک ضمنی لیکن اہم چیز عوامل پیداوار کے بارے میں معلوم ہوتی ہے انھوں نے بھی تین اہم عوامل پیداوار گنائے ہیں جو عام طور پر جدید معاشیین کے نزدیک معتبر ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ تحریر کرتے ہیں "پیداوار مشترک نتیجہ ہوتی ہے زمین کا جس میں ہوا پانی اور مٹی بھی شامل ہیں۔ عامل کی محنت کا اور بیل اور ہل کا (سرمایہ)۔"[۵۸]

انھوں نے اقطاع سے بھی بحث کی ہے۔[۵۹] اقطاع ایک طرح کا زمین کا عطیہ ہوتا تھا

جو بطور انتظام یا انتفاع فوجی یا حکومت کے اہل کاروں کو دیا جاتا تھا۔ اقطاع کو یورپ کے اس وقت کے جاگیری نظام پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ دونوں میں باوجود ظاہری مشابہت کے بہت بنیادی فرق تھا[۲۲]۔ ابن تیمیہ اقطاع کو ایک سماجی ضرورت سمجھتے ہیں۔ وہ عام طور پر صاحب اقطاع کو راتب کے صلہ میں دیا جاتا تھا۔ اگر نظام اقطاع کا خاتمہ کر دیا جاتا تو ایسے وقت میں جبکہ نقد ادائیگیٔ تنخواہ آسان نہیں تھی، بہت سی مشکلات اٹھ کھڑی ہوتیں۔

معاشی زندگی میں اسلامی ریاست کی کیا ذمہ داری ہوگی اس پر بھی علامہ ابن تیمیہ نے اظہار خیال کیا ہے۔ وہ امامت یا ریاست کو لازمی ادارہ قرار دیتے ہیں[۲۳]۔ ان کے نزدیک اقتدار کو انارکی پر ہر حال میں ترجیح حاصل ہے۔ اگرچہ وہ مسلمانوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ اللہ کی معصیت میں سلطان کی اطاعت نہ کی جائے، لیکن وہ بغاوت یا انقلاب کی حمایت نہیں کرتے[۲۴]۔ وہ ریاست کو مختلف معاشی امور کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں اور معاشی نظم و ضبط کے سلسلہ میں اس کے لئے وسیع اختیارات تسلیم کرتے ہیں۔ مگر انھوں نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ ریاست کو جو بھی اختیارات حاصل ہیں وہ مطلق العنان نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سونپی ہوئی امانت ہیں اور انھیں شریعت کے مطابق استعمال کرنا چاہئے[۲۵]۔

اسلامی ریاست کے مقاصد سے بحث کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ ریاست کا سب سے اہم مقصد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے[۲۶]۔ مذکورہ اصطلاح نہایت جامع ہے اس کے اندر مفید سماجی و معاشی امور کا حکم دینا اور مضر باتوں سے روکنا بھی شامل ہے۔ ریاست کا دوسرا اہم مقصد قیام عدل ہے جس پر ابن تیمیہ نے کافی زور دیا ہے۔ انھوں نے عدل کو سارے عالم کے قیام و بقا کی اصل قرار دیا ہے۔ عدل کے بغیر انسان نہ تو اس دنیا میں فلاح پا سکتا ہے اور نہ آخرت میں[۲۷]۔ انھوں نے اس بات کو تقاضائے عدل میں شمار کیا ہے کہ ہر شخص کو تجارت و صنعت کا پورا حق حاصل ہو اور کسی شخص کو اس کی اجازت نہ ہو کہ وہ اجارہ داری کی صورت حال پیدا کرے اور دوسروں پر معاشی سرگرمیوں کے دروازے بند کر دے۔ اسی طرح عدل کا تقاضہ یہ بھی ہے کہ سود و قمار جیسی سارے معاملات ممنوع قرار دیے جائیں[۲۸]۔ یہ ساری ذمہ داری ریاست پر عائد ہوں گی۔

انھوں نے فرد کو کافی اہمیت دی ہے۔ لیکن معاشرہ کے وسیع تر مفاد میں ریاست فرد کی

آزادی پر حسب ضرورت روک لگا سکتی ہے۔ ریاست اپنے شہریوں کی فلاح و بہبود کی ذمہ دار ہوگی [۲۹]۔ معاشی امور کے سلسلہ میں اپنے فرائض کی ادائیگی کے لئے ریاست، بازار کے عمل کو پابند کرنا [۳۰] صحت مند پالیسی زر [۳۱] اور منصوبہ بندی [۳۲] جیسی تدابیر اختیار کر سکتی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے نظام حسبہ اور محتسب کے فرائض پر بھی کافی روشنی ڈالی ہے۔ اس ادارہ کے ذریعہ شروع سے اسلامی حکومتیں لوگوں کے معاشی و سماجی معاملات پر نگرانی، دخل اندازی یا پابندی عائد کرتی تھیں۔ الحسبہ کا دائرہ کار صرف معاشی امور تک محدود نہیں تھا بلکہ معاشی و اخلاقی حالت، بلدیاتی دیکھ بھال بھی اس کے ذمہ تھی۔ الحسبہ سے متعلق ذمہ دار کو المحتسب کہا جاتا تھا۔ ضروریاتِ زندگی کی بہم آوری، صنعت و تجارت اور دوسری خدمات کی نگرانی، وزن اور ناپ تول کے پیمانوں کی جانچ پڑتال، پیداوار کے معیار کا جائزہ، ذخیرہ اندوزی [۳۳]، دجل و فریب اور سود و قمار پر مبنی معاملات پر روک لگانا المحتسب کے خاص فرائض تھے۔

ابن تیمیہ کے تصور ریاست اور معاشی وظائف کو دیکھتے ہوئے اسے جدید اصطلاح میں فلاحی ریاست کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ابن تیمیہ کا فلاحی ریاست کا تصور جدید فلاحی کے تصور سے زیادہ جامع اور ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ صرف اس دنیا کی فلاح کی بات نہیں کرتے، بلکہ ان کے سامنے آخرت کی فلاح بھی ہوتی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے یہاں مالیات عامہ کی بحث بھی کافی طویل ہے۔ اس عہد میں حکام نے بہت سے غیر شرعی و غیر عادلانہ ذرائع آمدنی ایجاد کر لئے تھے۔ مالی انتظام مختلف دفاتر میں منقسم تھا لیکن خرچ کا طریقہ نہایت غیر منظم تھا۔ سماجی ضروریات، فوج، حکومت کے عملہ وغیرہ پر خرچ کے ساتھ ساتھ آمدنی کا ایک بڑا حصہ شاہی محل اور غیر مستحق افراد کی نذر ہو جاتا تھا۔ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے عہد کے ناجائز ذرائع آمدنی اور غیر عادلانہ نظام محاصل پر سخت تنقید کی ہے اور مالیات عامہ کے من مانی خرچ کی مذمت بھی کی ہے [۳۴]۔ لیکن وہ ادائیگی محاصل سے فرار کی حمایت نہیں کرتے خواہ وہ محاصل فی نفسہٖ غیر عادلانہ ہی کیوں نہ ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چند لوگوں کا ٹیکس کی ادائیگی سے چھٹکارا پا لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ دوسروں پر زیادہ بوجھ پڑے، خصوصاً جبکہ حکام مطلوبہ رقم کسی نہ کسی طرح وصول کرنے کا تہیہ کر رکھا ہو [۳۵]۔ وہ ریاست کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ حصہ

استطاعت افراد پر برابر ٹیکس لگائے، خواہ وہ ٹیکس صحیح ہو یا غلط۔ وہ اس کا ایک معاشی نفسیاتی سبب بیان کرتے ہیں "لوگ اس بات کو قبول کریں گے اگر کوئی چیز ان سے ظالمانہ طور ہی سے کیوں نہ لی جا رہی ہو بشرطیکہ سب سے لی جا رہی ہو۔ لیکن وہ اس کو گوارہ نہیں کریں گے کہ کچھ لوگ مستثنیٰ قرار دے دیئے جائیں"۔ اس کے لئے ابن تیمیہ ایک پر لطف اصطلاح "العدل فی الظلم" استعمال کرتے ہیں [۲۳] یعنی تم ظلم کر رہے ہو تو بھی عدل کے ساتھ کرو۔

ابن تیمیہ نے بعض دوسرے مسلم مفکرین کے طرز پر تمام ذرائع آمدنی کو تین خانوں میں تقسیم کیا ہے۔ مال غنیمت، زکات، فیئ۔ اس تقسیم میں انھوں نے ان ذرائع آمدنی کے خرچ کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ مال غنیمت اور زکات کے علاوہ باقی تمام طرح کی آمدنیوں کو وہ فیئ کے تحت درج کرتے ہیں [۲۴]۔ جس میں وہ مال بھی شامل ہے جس کے لئے قرآن میں فیئ کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔

جہاں تک خرچ کا تعلق ہے علامہ نے اس پر زور دیا ہے کہ مالیات عامہ ذمہ داران حکومت کے ہاتھوں میں ایک امانت ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کے حکموں کو سامنے رکھ کر اسے عوام کے بہترین مفاد میں خرچ کرنا چاہئے [۲۵]۔ ان کے نزدیک سربراہ حکومت کو ایک عام شہری سے زیادہ اس مال میں حق نہیں ہوتا جیسا کہ خلفاء راشدین کا عمل بتاتا ہے۔ سماجی طور سے ناپسندیدہ چیزوں پر خرچ کے وہ سخت مخالف ہیں۔ خرچ کی مدات کے انتخاب میں مسلمانوں کی عام فلاح کے اہم کاموں کو ان کی اہمیت کے لحاظ سے ترجیح دی جائے گی [۲۶]۔ ان کی نظر میں خاص خاص خرچ کی مدات حسب ذیل ہیں۔

علاج، فقر و فاقہ، سرحدوں کی حفاظت اور جہاد کی تیاری، داخلی امن و سلامتی کو برقرار رکھنا، وظائف اور سرکاری ملازمین کی تنخواہیں، تعلیم و تربیت، سماجی و عوامی ضرورت کی چیزیں جیسے سڑک، پل، نہریں وغیرہ اور دیگر فلاح عامہ کے کام [۲۷]۔

علامہ ابن تیمیہ نے حکومت کے اخراجات کی جانب نسبتہً زیادہ توجہ دی ہے اور کیوں نہ حکومت کے اخراجات ہی اس کی آمدنی کی ضرورت اور مقدار طے کرتے ہیں۔ علماء کے درمیان اس امر پر اختلاف ہے کہ کیا ریاست کو اختیار ہے کہ زکات کی ادائیگی کے بعد وہ مزید آمدنی کا مطالبہ

کرے۔ بالفاظ دیگر کیا زکوٰۃ کے ساتھ ان پر کچھ اور مالی ذمہ داریاں ہیں؟ بہت سے علماء کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد لوگوں پر کوئی مالی ذمہ داری نہیں رہتی۔ ابن تیمیہ کی رائے اس کے برخلاف ہے۔ وہ ریاست کو بہت سی معاشی و سماجی سرگرمیوں کا ذمہ دار گردانتے ہیں اور اس کے لئے مال کی کمی کو نظر انداز نہیں کرتے۔ اس لئے وہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی مالی ذمہ داریوں کے حق میں ہیں۔ اس کی وہ بہت لطیف دلیل دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک زکوٰۃ کے وجوب کا سبب مال کا ایک خاص مقدار میں (نصاب بھر) پایا جانا ہے۔ لیکن دوسری مالی ذمہ داریوں کا سبب مال کی کوئی مقدار نہیں بلکہ ضرورت کا درپیش ہونا ہے۔ مقروض کی ادائیگی، اقرباء کے حقوق، ہمسایوں اور ضرورت مندوں کی مدد جیسی جگہوں پر خرچ کرنے کے لئے کوئی نصاب نہیں ہے۔ مال اس کے لئے شرط ہے سبب نہیں ہر شخص کو اپنی وسعت کے مطابق ان پر خرچ کرنا ہے[1]۔ قدماء میں ابن حزم کے سوا کسی نے زکوٰۃ کے سوا مالی ذمہ داریوں پر اس زور کے ساتھ گفتگو نہیں کی ہے[2]۔ زکوٰۃ اور دوسری مالی ذمہ داریوں میں فرق کرنا ان کی وسیع معاشی نظر کی دلیل ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی معاشی رایوں کا قدماء اور موخرین کی آراء کے ساتھ موازنہ اور اس دور کے یورپ میں پائے جانے والے معاشی فکر سے تقابل مفید اور دلچسپ موضوع ہے۔ لیکن طوالت کے اندیشہ سے ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ مذکورہ بالا خیالات بھی بس اشاروں کی حیثیت رکھتے ہیں ورنہ ان کے افکار کی دنیا بڑی وسیع ہے۔ ابن تیمیہ کے معاشی افکار ان کے سوانح نویسوں کی نظر سے عام طور پر مخفی رہے ہیں۔ انھیں منظر عام پر آنا چاہئے۔ اس کی حیثیت معاشی فکر کی ایک اہم گمشدہ کڑی کی بازیافت کی ہوگی۔ امید ہے اسلامی بنیادوں پر معاشیات کی تعمیر نو کے لئے کوشاں مسلم معاشیین ابن تیمیہ کی تحریروں کی طرف توجہ کریں گے جن میں ان کی رہنمائی کا کافی سامان موجود ہے۔

---

[1] ابن تیمیہ مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام احمد تقی الدین ابن تیمیہ جلد ۲۹ صفحہ ۲۴۵ (مطبوعہ ریاض، مطابق الریاض ۱۳۸۱ھ) تفسیر سورہ نور صفحہ ۱۰۲ (قاہرہ ادارہ طباعۃ منیریہ ۱۳۴۲ھ) [2] ابن تیمیہ الحسبہ ومسئولیۃ الحکومۃ الاسلامیہ صفحہ ۱۲ (قاہرہ: دار الشعب ۱۹۷۶) [3] ایضاً صفحہ ۲۲، نیز مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ جلد ۲۸ صفحہ ۳۲۳۔ [4] مجموع فتاویٰ جلد ۲۹ صفحہ ۲۵-۴-۵۲ [5] شمپیٹر، جوزف اے ہسٹری آف اکنامکس انالسس صفحہ ۳۴ (لندن جارج ایلن اینڈ ...

دوسری اور آخری قسط

تاریخِ اسلام میں فنِ شانِ نزول کی اہمیت

ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی

مذکورہ بالا تمام تفسیری اور تاریخی روایات پر ایک تنقیدی نظر سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ قدیم مورخین اور جدید و متاخر مفسرین کی روایات تقریباً متوازی خطوط پر چلتی ہیں اور نہ صرف یہ کہ ان دونوں طبقاتِ اہلِ قلم کی روایات میں تناقض و اختلاف ہے بلکہ خود مفسرین کرام کی اپنی متعدد روایات ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں بیک وقت یا بیک موقع پیش نہیں آسکتی تھیں اور ان میں سے اکثر بعد کے راویوں کے زرخیز دماغ کی زائیدہ ہیں اور ان کا مقصد حضرت ولید کے خلاف مقدمہ کو زیادہ سے زیادہ مضبوط کرنا تھا۔

اس سے زیادہ حیرت انگیز پہلو یہ ہے کہ کیا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ سے، جن مذکورہ بالا تفسیری روایات مجرم و گنہگار ثابت کرنا چاہتی ہیں، کوئی وضاحت یا کوئی جواب طلب فرمایا تھا، خاص کر بنو مصطلق کے وفد کے مدینہ پہونچنے اور اپنا موقف واضح کرنے کے بعد۔ اسلامی قانون کے مطابق حضرت ولید بن عقبہ کی قانونی حیثیت وفدِ بنی مصطلق کے آنے کے بعد مدعی کی تھی اور بعد میں مدعا علیہ کی۔ صورت اول میں ان کو شہادت و دلیل فراہم کرنی تھی اور صورت دوم میں حلف اٹھانا تھا۔ یہ سب کچھ نہ بھی ہوا ہوتا تو کم از کم رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے استفسار فرمانا تھا یا ان کے مبینہ کذب کے کھل جانے کے بعد ان کو سرزنش و عتاب فرمانا تھا مگر تمام روایات کا بلا استثناء اس پر اتفاق ہے کہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ سے اس پورے معاملے پر کوئی تحقیق و تفتیش، کوئی سوال و جواب اور کوئی تادیب

وسرزنش نہیں فرمائی تھی۔ کم از کم ہماری روایات میں اس اہم نکتہ پر خاموشی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسے متعددی جرم پر جس سے مسلمانوں کے ایک طبقہ کو زک پہونچنے کا احتمال تھا چشم پوشی نہیں فرما سکتے تھے۔ غالباً بلکہ کسی حد تک یقیناً، روایاتِ تفسیر کا باہمی تناقض اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی طرزِ عمل تھا جس نے مفسرین کے ایک بڑے طبقہ کو سورہ حجرات کی آیت کریمہ کے عمومی معنی مراد لینے پر آمادہ کیا گیا تھا، اگرچہ وہ شانِ نزول میں مذکورہ بالا روایات میں سے کسی نہ کسی کو پہلے بیان کر دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ قرآنی اسلوب اور آیت کریمہ میں الفاظ کی نشست اور جملہ کی ساخت بھی اسی کا تقاضا کرتی ہے کہ جس کو مفسرین کے طبقۂ سوم نے بالخصوص اور طبقۂ دوم نے بالعموم سمجھا ہے۔

مفسرین کے طبقۂ دوم میں ہم جن کو شامل کرتے ہیں ان میں زمخشری[55]، بیضاوی[56]، خازن[57]، نسفی[58]، قمی نیساپوری[59]، ملا جیون[60]، طبرسی[61]، آلوسی[62]، جمال الدین قاسمی[63] جیسے عظیم مفسرین سرفہرست ہیں۔ ان مفسرین نے شانِ نزول کے سلسلہ میں کسی نہ کسی تفسیری روایت کو بیان کیا ہے جن میں آیت کا نزول حضرت ولید کے بارے میں بتایا گیا ہے۔ ان مفسرین نے عموماً اس

---

[55] زمخشری، الکشاف، بیروت ۱۹۶۷ء چہارم ص ۷۱-۵۹ ۳ وغیرہ۔ [56] بیضاوی، تفسیر البیضاوی، مطبعہ عثمانیہ استانبول ۱۳۰۵ھ، ص ۶۸۳۔ [57] خازن، لباب التاویل فی معالم التنزیل، مشہور بہ تفسیر خازن، مطبعہ خیریہ مصر (غیر مورخہ) چہارم ص ۱۷۵۔ [58] نسفی، مدارک التنزیل وحقائق التاویل، برحاشیہ تفسیر خازن، ص ۱۷۵۔ [59] قمی نیساپوری، تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان برحاشیہ تفسیر طبری، ص ۴۷-۷۳۔ [60] ملا جیون جونپوری، التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ، مطبع کریمی بمبئی ۱۳۲۶ھ، ص ۷۳-۶۷۱۔ [61] ابو الفضل طبرسی، جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید، تبریز ۱۳۷۹ھ ص ۴۷۵، بیروت ۱۹۵۶ جلد ۹ ص ۱۳۲۔ [62] محمود آلوسی، روح المعانی، المنیریہ مصر (غیر مورخہ) جز ۲۶، ص ۱۳۴-۱۳۱۔ [63] جمال الدین قاسمی، تفسیر القاسمی، عیسیٰ البابی، قاہرہ ۱۹۵۷ء، جلد ۱۵، ص ۵۴۲۶-۵۴۲۷۔

روایت کو ترجیح دی ہے جس میں حضرت ولید کے کسی وجہ سے یا بنو مصطلق کے استقبال کنندوں کو دیکھ کر خوفزدہ ہو کر پلٹ جانے کا ذکر ملتا ہے۔ دوسری طرف انھوں نے علماء سلف کی سند پر مروی روایات کی بنا پر یا نحوی بنیادوں پر آیت کریمہ کے عام معنی مراد لئے ہیں۔ سلف میں ابن المنذر کی ضحاک سے ایک روایت مروی ہے جس میں لفظ فاسق اور لفظ "نبأ" کے عام معنی یعنی "کوئی فاسق" اور "کوئی خبر" بتائے گئے ہیں۔ غالباً زمخشری پہلے مفسر ہیں جنھوں نے یہ نحوی نکتہ اٹھایا ہے کہ آیت کریمہ کے دونوں مذکورہ بالا لفظ نکرہ (عام) ہیں اس لئے دونوں کے عمومی معنی ہیں اور کسی خاص شخص پر ان کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے۔ گویا یہ کہا گیا ہے کہ "اگر کوئی فاسق کوئی خبر لے کر آئے" اس معنی میں لفظ فاسق کا اطلاق شخص معین یعنی حضرت ولید پر اور لفظ "نبأ" کا ان کی رپورٹ پر نہیں کیا جا سکتا۔ بیضاوی نے بھی زمخشری جیسا انداز اختیار کیا ہے۔ خازن نے اس پر مزید اضافہ یہ کیا ہے کہ فسوق کا اطلاق حضرت ولید پر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ فسوق کے معنی حق و ایمان سے خارج ہو جانے کے ہیں اور حضرت ولید کے بارے میں اس کا وہم بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کو ایک گمان ہوا تھا جو اتفاق سے غلط نکلا۔ نسفی نے زمخشری کے اٹھائے ہوئے نکتہ کی تائید کی ہے جب کہ قمی نیساپوری نے اس سے اتفاق کرنے کے بعد مزید وضاحت یوں کی ہے کہ حضرت ولید بن عقبہ اموی نے ارادتاً جھوٹ نہیں کہا تھا بلکہ انھوں نے اپنے اعتماد اور یقین کی حد تک بنو مصطلق کے استقبال کنندوں کو سچ مچ غارتگر سمجھا تھا۔ گویا کہ انھوں نے غلط گمان کیا تھا۔ ملا جیون نے بھی دونوں الفاظ کے عمومی معنی مراد لئے ہیں مگر حیرت کی بات ہے کہ طبرسی نے بھی اس کے یہی ایک معنی بتلائے ہیں جبکہ محمود آلوسی فاسق اور نبأ کو نکرہ مان کر ان کا اطلاق عام فاسقوں اور ان کی خبروں پر کرتے ہیں اور صاف کہتے ہیں کہ اس سے عام فساق مراد ہیں۔ بے انصافی ہوگی اگر اس ضمن میں فراہی کا نام نہ لیا جائے جنھوں نے اگرچہ سورہ حجرات کی آیت کریمہ کا حوالہ نہیں دیا ہے تاہم سورہ سجدہ کی متعلقہ آیت کریمہ کے بارے میں یہی عام معنی مراد لئے ہیں اور سند کے "جید" ہونے کے باوجود اس کو رد کر دیا ہے۔ جمال الدین قاسمی نے تمام روایات بیان

کرنے کے بعد طبقۂ دوم کے مفسرین ہی کا موقف اختیار کیا ہے اگرچہ وہ بہت واضح نہیں ہے۔

آیت کریمہ کے عام معنی کی تائید طبقۂ اول کے بعض مفسرین جیسے طبری، ابن کثیر اور سیوطی وغیرہ کی روایت کردہ اس حدیث سے بھی ہوتی ہے، اگرچہ بالواسطہ طور پر ہی سہی، جو ام المومنین حضرت ام سلمہ سے مروی ہے۔ اس روایت میں واقعہ بنو مصطلق کے مصدق کا نام نہیں لیا گیا ہے بلکہ رَجُلٌ (کوئی آدمی) کہا گیا ہے اور اس طرح اس میں فاسق سے عمومی معنی مراد لئے گئے ہیں اس کے علاوہ اوپر ابن منذر اور ضحاک کی سند پر مروی روایت کا ذکر آچکا ہے جو اسی معنی کی تائید کرتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ علماء سلف سے اس سلسلہ میں بہت کم روایات منقول ہیں لیکن بنیادی طور پر یہ ذمہ داری علماء سلف کی نہیں بلکہ ہمارے راویوں کی ہے۔ ایک خاص پہلو میں دلچسپی رکھنے والے یا جانبدار راویوں نے اپنی اپنی پسند یا اپنے نقطۂ نظر کی تائید کرنے والی روایات کو تو خوب خوب نقل کیا مگر مخالف روایتوں کو نقل کرنے سے گریز کیا۔ حالانکہ قرائن سے ثابت ہوتا ہے کہ علماء سلف خاص کر صحابہ کرام میں عمومی معنی مراد لینے والے حضرات کی تعداد کہیں زیادہ تھی بلکہ جیسے کہ ہم دیکھیں گے کہ کم از کم عہد صحابہ میں طبقۂ اول کی روایات موجود یا مقبول نہ تھیں۔

تیسرا طبقۂ مفسرین ان علماء و محققین پر مشتمل ہے جو حضرت ولید بن عقبہ اموی کے واقعہ کو وقت نزول ممکنہ طور پر ماننے کے باوجود حضرت ولید اور ان کی خبر کو آیت کریمہ میں مستعمل الفاظ "فاسق" اور "نبأ" کا مصداق نہیں مانتے۔ یہی نہیں کہ وہ ان کے عام معنی مراد لیتے ہیں جس طرح کہ طبقہ دوم کے مفسرین کے ذیل میں ہم دیکھ چکے ہیں بلکہ وہ لفظ فاسق کا اطلاق صحابی موصوف کے لئے ناجائز اور بعید از معنی قرآن قرار دیتے ہیں۔ قدماء میں ابن منذر اور ضحاک کے علاوہ جن کی مکمل تشریحات و تاویلات ہم تک نہیں پہونچی ہیں متعدد متاخر و جدید مفسرین نے اس موضوع پر کلام کیا ہے۔ ان میں فخر الدین رازی،

[illegible] امام رازی تفسیر کبیر، مطبعہ ازہریہ مصر ۱۳۰۸ھ، ہفتم ص ۵۶۶۔

ابوحیان اندلسی[۶۵]، ابوسعود محمد بن محمد عمادی[۶۶]، تفسیر جلالین کے محشی سلیمان بن عمر عجیلی معروف بہ جمل[۶۷]، ان کے شاگرد احمد صاوی مالکی[۶۸]، اور محمد سعد اللہ قندھاری[۶۹]، نیز دور جدید کے چند اہم مفسرین جیسے محمد محمود حجازی[۷۰]، عبد الجلیل عیسیٰ[۷۱] اور احمد مصطفیٰ مراغی[۷۲]، شامل ہیں۔ لیکن اس مسئلے پر بڑی مدلل و نکتہ آفریں بحث ہمارے بعض ہندوستانی علماء نے کی ہے جن میں مولانا اشرف علی تھانوی[۷۳] سرفہرست ہیں۔ ان کے علاوہ ابومحمد عبد الحق حقانی دہلوی[۷۴]، قاضی ثناء اللہ مظہری[۷۵] اور مفتی محمد شفیع[۷۶] اور متعدد دوسرے علماء کبار بھی ہیں۔

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں اس آیت پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ نظریہ کہ

---

۶۵ ابوحیان اندلسی، البحر المحیط، مطبع السعادہ مصر ۱۳۲۸ھ، جلد ۸، ص ۱۰۹۔ ۶۶ ابو سعود محمد عمادی، تفسیر ابی السعود، مطبوعہ محمد علی صبیح، مصر (غیر مورخہ) چہارم ص ۸۹۔ ۶۷ سلیمان جمل، الفتوحات الالٰہیہ، عیسیٰ البابی مصر (غیر مورخہ) جلد چہارم ص ۸-۱۷۷۔ ۶۸ احمد انصاری، الصاوی علی الجلالین، عیسیٰ البابی مصر (غیر مورخہ) چہارم ص ۹۳۔ ۶۹ محمد سعد اللہ قندھاری، کشف المحجوب علی تفسیر الجلالین، مطبع محمدی بمبئی ۱۳۳۱ھ، ص ۱۹۳۔
۷۰ محمد محمود حجازی، التفسیر الواضح، دار الکتاب العربی، طبع اول (غیر مورخہ) جلد ۲۱ ص ۵۸۔
۷۱ عبد الجلیل عیسیٰ، تیسیر القرآن الکریم ...، مصر (غیر مورخہ) ص ۶۸۵۔ ۷۲ احمد مصطفیٰ مراغی، تفسیر المراغی، مصطفیٰ البابی مصر (غیر مورخہ) ص ۲۲۔ ص ۷-۱۲۶۔
۷۳ اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، کتب خانہ رحیمیہ دیوبند (غیر مورخہ) یازدہم، ص ۴۴-۴۳۔ ۷۴ عبد الحق حقانی، تفسیر حقانی، حقانی بک ڈپو دہلی طبع ششم (غیر مورخہ)، جلد ششم ص ۲۸۳۔
۷۵ قاضی ثناء اللہ مظہری، تفسیر مظہری، ندوۃ المصنفین دہلی (غیر مورخہ) جلد نہم ص ۶۴-۵۴۔ ۷۶ مفتی محمد شفیع، معارف القرآن، مکتبہ مصطفائیہ دیوبند (غیر مورخہ) جلد ہشتم۔ ص ۷-۱۰۴۔

حضرت ولید کا واقعہ اس آیت قرآنی کا وقت نزول اور موقع ورود تھا مانا بھی جا سکتا ہے لیکن یہ خیال کہ یہ واقعہ اس کا سبب نزول تھا اور وہ حضرت ولید کے بارے میں نازل ہوئی تھی خیال خام سے کم نہیں۔ چنانچہ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس حکم کا اطلاق دوسرے دل پر نہیں ہو سکتا۔ ان کے یقین وعقیدہ کے مطابق آیت متعلقہ عام ہے اور اس کا حکم بھی۔ اس کے نزول کی اصلی غرض وغایت یہ تھی کہ فاسقوں کے قول، خبر یا رائے پر اندھا دھند اور بلا تحقیق وتفتیش اعتماد نہ کیا جائے بلکہ بطور خاص اس کی چھان پھٹک کر لی جائے اس حقیقت سے بقول امام رازی، ان لوگوں کی دلیل کمزور... ظاہر ہوتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس بنا پر نازل ہوئی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ خود یہ نہیں فرماتا کہ میں نے اس کو اس سبب نازل کیا ہے اور نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلہ میں کچھ منقول ہے کہ آپ نے فرمایا ہو کہ یہ آیت اس واقعہ کے بیان، توجیہ یا تعبیر کے لئے نازل ہوئی ہے۔ دراصل یہ واقعہ آیت کے نازل ہونے کا موقع ہے یعنی وہ آیت کریمہ کے نزول کی تاریخ ہے نہ اس کی علت وسبب، ہم اسی کی تائید وتوثیق کرتے ہیں۔ ہمارے خیال کی مزید تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ولید پر لفظ فاسق کا اطلاق بعید از امکان وقیاس ہے کیونکہ ایک گمان جو تھا جو غلط نکلا اور غلطی سے رائے قائم کرنے والے کو فاسق نہیں کہا جا سکتا مزید برآں ان کو فاسق کیونکر کہا جا سکتا ہے جبکہ قرآن کریم میں فاسق سے مراد اکثر وہ شخص واشخاص ہوتے ہیں جو دائرۂ ایمان سے نکل گئے ہوں جیسے فرمان خداوندی ہے ا۔ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (مقرر اللہ راہ نہیں دیتا بے حکم لوگوں کو۔ ترجمہ شاہ عبد القادر دہلوی)۔

ابو حیان اندلسی نے واقعہ بنو مصطلق کو مختصراً بیان کرنے کے بعد آیت کے معنی عام مراد لئے ہیں اور کہا ہے کہ یہاں بطور نعمت ان الفاظ کا استعمال ہوا ہے تاکہ دوسرے کے بارے میں احتیاط رکھی جائے۔ ابو سعید عمادی نے بھی واقعہ کو بیان کر کے کہا ہے کہ حکم کی ترتیب دراصل یہ ہے کہ فاسق کی خبر بلا تحقیق قبول نہ کی جائے جبکہ عادل چاہے وہ تنہا کیوں نہ ہو کی خبر بلا تکلف قبول کر لی جا سکے گی۔ جن نے اکثر مفسرین کی روایات کی طرف

اشارہ کرنے کے بعد واقعہ مختصراً بیان کیا ہے پھر امام رازی کی رائے بیان کیا ہے اور خازن کی تفسیر کا بھی دو چار جملوں میں حوالہ دیا ہے اور پھر یہ کہا کہ فاسق کا استعمال جلدبازی سے روکنے کے لئے کیا گیا ہے۔ احمد صاوی نے بہت واضح انداز میں کہا ہے کہ حضرت ولید جلیل القدر صحابی ہیں اور ان پر لفظ فاسق کا اطلاق کسی طرح سے مناسب نہیں ہے کیونکہ اس سے مراد کافر ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ، وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ (سو نکل بھاگا اپنے رب کے حکم سے، اور وہ جو بے حکم ہوئے، سو ان کا گھر ہے آگ (سورۂ کہف ۵۰/۱۸ اور سورہ سجدہ ۲۰/۳۲)۔ ترجمہ شاہ عبد القادر دہلوی)۔ میرا جواب یہ ہے کہ حضرت ولید سے گمان کی غلطی ہوئی تھی جس سے خطرہ ہو سکتا تھا۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان کو اس قسم کی جلدبازی سے روکنے کے لئے یہ لفظ استعمال کیا ہے اور آیت سے چغل خوری کی حرمت مراد لی جائے گی۔ اور آیت میں چغل خور (نمام) مراد ہے کیونکہ وہی فاسق ہوتا ہے۔ اس سے حضرت ولید کی شخصیت قطعی مراد نہیں ہے کیونکہ وہ عظیم صحابی رسول ہیں اگرچہ ان کا واقعہ آیت کے نزول کا سبب رہا ہو۔ محمد سعد اللہ قندھاری نے بھی امام رازی کی رائے نقل کرنے کے بعد یہی کچھ مختصراً کہا ہے۔ اسی ضمن میں شیخ سلیمان جمل کے شیخ اور استاذ شہاب رملی اور دوسرے شیوخ کا ذکر کرنا چاہیے جن کا خیال یہی تھا۔ محمد محمود حجازی نے پہلے فسق کے معنی بیان کئے ہیں پھر سبب نزول کی عام روایت بیان کی ہے اور تعبیر و تشریح میں تقریباً وہی باتیں کہی ہیں جو سلیمان جمل اور صاوی نے کہی ہیں۔ تقریباً یہی بات عبد الجلیل عیسیٰ اور احمد مصطفیٰ مراغی نے کہی ہے۔

ہمارے ہندوستانی مفسرین میں صاحب تفسیر حقانی نے کہا ہے کہ "اس آیت میں حکم عام ہے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی کوئی ایسی بات ہوئی ہے جو اس آیت کے حکم میں شامل ہے جبکہ مفسرین اس کا شان نزول کہتے ہیں اور وہ یہ ہے . . ." حقانی دہلوی نے اس کے بعد امام احمد بن حنبل کی حضرت حارث بن ضرار خزاعی کی سند پر پورا واقعہ مختصر طور سے بیان کرنے کے بعد مزید کہا ہے کہ "تب یہ آیت نازل ہوئی۔ ایسا واقعہ بھی ہوا ہو مگر آیت میں کسی شخص کی طرف اشارہ نہیں، عام حکم ہے۔" قاضی ثناء اللہ مظہری نے پہلے متعدد روایات

بیان کی ہیں۔ پھر آیت کریمہ کے عام معنی بیان کئے ہیں اور اس کے بعد اپنی تشریح میں فرماتے ہیں کہ حضرت ولید بن عقبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے اور ان کا فسق ظاہر نہ تھا کم از کم اس "تکذیب" سے پہلے جو دراصل ان کے فساد ظن پر مبنی تھا اور انھوں نے غلطی سے اپنے جاہلیت کے زمانے کے دشمنوں پر الزام عائد کر دیا تھا۔ مگر یہاں شاید فاسق سے وہ مراد ہے جس کا صدق و عدالت ظاہر نہ ہو چنانچہ اس میں وہ شخص بھی داخل ہوگا جس کا حال مخفی ہے۔ فاسق سے مراد وہ شخص ہے جس نے کوئی ایسی خبر دی جس کی تکذیب کسی قرینے سے ہوئی ہو چاہے بجز ظاہر میں عدالت والا ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت ولید نے غلطی سے ان کے بارے میں غلط بات کہہ دی تھی کیونکہ ان کو غلط سمجھا تھا۔"

مفتی محمد شفیع صاحب نے پہلے "معارف و مسائل" کے ذیلی عنوان کے تحت شان نزول بیان کی ہے جو دراصل ابن کثیر کی روایت پر مبنی ہے اور اس کا انھوں نے حوالہ بھی دیا ہے۔ پھر آیت سے متعلق احکام و مسائل کے عنوان کے تحت امام جصاص کی رائے فاسق کی خبر و شہادت نہ قبول کرنے کے بارے میں دی ہے اور آخر میں "ایک اہم سوال و جواب متعلقہ عدالت صحابہ" کے ذیلی عنوان سے اپنی مدلل بحث دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ میں کوئی فاسق بھی ہو سکتا ہے اور یہ اس مسلمہ اور متفق علیہ ضابطہ کے خلاف ہے کہ الصحابۃ کلھم عدول علامہ آلوسی نے روح المعانی میں فرمایا کہ اس معاملہ میں حق بات وہ ہے جس طرف جمہور علماء گئے ہیں کہ صحابہ کرام معصوم نہیں۔ ان سے گناہ کبیرہ سرزد ہو سکتا ہے جو فسق ہے اور اس گناہ کے وقت ان کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جس کے وہ مستحق ہیں یعنی شرعی سزا جاری کی جائے گی اور اگر کذب ثابت ہوا تو ان کی خبر و شہادت رد کر دی جائے گی لیکن عقیدہ اہل سنت والجماعت کا نصوص قرآن و سنت کی بنا پر یہ ہے کہ گناہ تو ہو سکتا ہے مگر کوئی صحابہ (؟) ایسا نہیں جو گناہ سے توبہ کر کے پاک نہ ہو گیا ہو۔ قرآن کریم نے علی الاطلاق ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی رضا کا فیصلہ صادر فرما دیا ہے رضی اللہ

عنہم ورضوا عنہ اور رضائے الٰہی گناہوں کی معافی کے بغیر نہیں ہوتی جیساکہ قاضی ابویعلی نے فرمایا کہ رضا اللہ تعالیٰ کی ایک صفت قدیمہ ہے اور وہ اپنی رضا کا اعلان صرف اسی کے لئے فرماتے ہیں جن کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ ان کی وفات موجبات رضا پر ہوگی (کذا فی الصارم المسلول لابن تیمیہ) . . . خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کی عظیم الشان جماعت میں سے گنے چنے چند آدمیوں سے کبھی کوئی گناہ سرزد بھی ہوا ہے تو ان کو خدا کی توبہ نصیب ہوئی ہے . . . . مگر اس کے باوجود بعد میں کسی کے لئے جائز نہیں کہ ان میں سے کسی کو فاسق قرار دے اس لئے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں کسی صحابی سے کوئی گناہ موجب فسق سرزد بھی ہوا اور اس وقت ان کو فاسق بھی کہا گیا ہو تو اس سے یہ جائز نہیں ہوجاتا کہ اس فسق کو ان کے لئے مستمر سمجھ کر معاذ اللہ فاسق کہا جائے (کذا فی المروح)"

اس آیت کریمہ کی جو تشریح و تعبیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے فرمائی ہے وہ اچھوتی، نادر اور حکمت آمیز ہونے کے علاوہ اس طبقۂ مفسرین میں تمام تفسیری کاوشوں کا نچوڑ معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کی تعبیر و تشریح تمام گتھیوں کو بڑی خوبی سے سلجھا دیتی ہے اور فہم قرآن کے نئے افق ذہن رسا پر کھولتی ہے۔ واقعۂ جزو مصطلق کو اپنے مخصوص جامع اور مختصر انداز میں بیان کرنے کے بعد مولانا تھانوی فرماتے ہیں کہ "اس پر یہ حکم نازل ہوا . . . یعنی اے ایمان والو (جس طرح ولید بن عقبہ کی خبر پر باوجود یکہ ولید محکوم علیہ بالفسق نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کرنے میں جلدی نہیں کی بلکہ اس کی تحقیق فرمائی جس سے ایک حکم شرعی ثابت ہوگیا کہ بدون تحقیق کے ایسی خبر پر عمل نہ کرنا چاہئے . . . اور جب غیر محکوم علیہ بالفسق میں یہ حکم ہے تو فاسق کے باب میں بدرجۂ اولیٰ ہے اس لئے ہم تم کو اہتمام کے لئے مکرر حکم دیتے ہیں کہ) اگر کوئی شریر آدمی تمہارے پاس خبر لادے (جس میں کسی کی شکایت ہو) تو خوب تحقیق کر لو . . . "

پھر حضرت تھانوی فائدہ کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ "فاسق سے مراد عام فاسقین ہیں اور فاسق کا ذکر افادہ مبالغہ فی الحکم کے لئے ہے۔ یہ نہیں کہ جس قصہ میں اس کا نزول

ہو اس کو فاسق کہا گیا ہو پس اس آیت سے نہ ولید کا فاسق ہونا لازم آیا اور نہ اس کا شبہ رہا کہ یہ موہم ہے کہ آپؐ نے بے تحقیق کچھ کاروائی کرنا چاہا ہوگا۔ وجہ دفع شبہ ظاہر ہے کہ آپ اس میں مخاطب نہیں۔ کیونکہ ولید کا فاسق ہونا آیت سے لازم ہی نہیں آیا بلکہ نہ حدیث سے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ ولید کو خود گمان میں غلطی ہوئی ہو۔ ۔ ۔ ۔"

مفسرین کے طبقۂ سوم میں ان تمام محدثین کرام کو بھی شامل کر لینا چاہئے جنھوں نے اپنی معرکۃ الآراء تصانیف میں قرآن کریم کی تفسیر پر باندھا ہے اور سورۂ حجرات کی آیت کی تفسیر و تشریح بھی فرمائی ہے لیکن آیت کریمہ متعلقہ سے متعلق کسی روایت کو نقل نہیں کیا ہے۔ ان محدثین کرام میں امام مالک بن انسؒ[۷۷]، امام بخاریؒ[۷۸]، امام مسلمؒ[۷۹] اور امام ترمذیؒ[۸۰] ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ ان اکابر محدثین کو اس آیت قرآنی کی مقبول عام اور مشہور زمانہ شان نزول کا علم ہی نہیں تھا۔ اس چشم پوشی کا بظاہر سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان بزرگ محدثین کے نزدیک آیت کریمہ کی شان و سبب و مصداق نزول کے بارے میں تمام بیان کردہ روایات ان کے اعلی روایتی اور درایتی معیار پر پوری نہیں اترتی تھیں اسی لئے انھوں نے اپنی معیاری تصانیف میں ان کو جگہ دینا پسند نہیں کیا۔ ائمہ کرام میں صرف امام احمد حنبلؒ[۸۱] نے اس آیت کا وہ سبب نزول بتایا ہے جو طبقۂ اول کے مفسرین کے ذیل میں ہم دیکھ چکے ہیں اس سلسلہ میں یہ عرض کر دینے میں کوئی حرج نہیں کہ مسند احمد بن حنبل کا علماء حدیث کے نزدیک وہ پایۂ اعتبار نہیں جو صحاح ستہ یا موطا کو حاصل ہے بلکہ بعض علماء نے اس پر خاصا کلام کیا ہے کہ اس میں ہر رطب و یابس کو جمع کر دیا گیا ہے اور محدثانہ تنقید کے معیار کا خیال نہیں رکھا گیا ہے۔ ان محدثین کرام کے ساتھ ان بزرگ

---

[۷۷] امام مالک، الموطا، باب تفسیر القرآن۔ [۷۸] امام بخاری، الجامع الصحیح، باب تفسیر القرآن۔
[۷۹] امام مسلم، الجامع الصحیح، باب تفسیر القرآن۔ [۸۰] امام ترمذی، جامع ترمذی، باب تفسیر القرآن۔
[۸۱] امام احمد بن حنبل، مسند، باب تفسیر القرآن۔

مفسرین کی تفسیروں کو بھی کو سی طبقہ میں شمار کرنا چاہئے جنھوں نے سورۂ حجرات کی اس آیت پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔ یہاں ایک مثال کافی ہو گی۔ جیسے امام ابو سفیان ثوری کی تفسیر[۸۲] جس میں سورت کی بعض آیات پر تو بحث ملتی ہے مگر آیت کریمہ متعلقہ پر نہیں۔

آخر میں شانِ نزول بتلانے والی تفسیری و تاریخی روایات کی اسناد کو روایتی معیار پر مختصراً پرکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اصول حدیث کے مطابق ان کا مقام و درجہ متعین کرنے میں مدد ملے گی۔ ابن اسحاق کی روایت یزید بن رومان پر ختم ہو جاتی ہے اور اس طرح اس روایت میں ذات نبوی یا واقعہ کے عینی شاہد سے اس کا تعلق قائم نہیں ہو پاتا۔ واقدی اور ابن سعد کی روایت بظاہر متصل معلوم ہوتی ہے لیکن اس کے راوی مجہول ہیں۔ بلاذری اور طبری اور زبیری نے اگرچہ یزید بن رومان یا اس روایت کے دوسرے راویوں کی روایت قبول کی ہیں لیکن اس سلسلے میں انھوں نے اپنی تواریخ و انساب میں ان میں سے کوئی روایت نہیں لی ہے۔ ابن عبد البر، ابن حزم، ابن حجر، ابن خلدون اور ابن کثیر کی روایات دراصل قدیم مورخین و محدثین کی روایات کی بازگشت ہیں اس لئے ان کی اپنی کوئی آزاد حیثیت نہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مذکورہ بالا مورخین و محدثین و تذکرہ نگاروں کی روایتیں یا منقطع ہیں یا مرسل یا مجہول۔ اور علم حدیث میں ایسی روایتوں کا کیا درجہ ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں۔

جہاں تک مفسرین کی روایتوں کا تعلق ہے تو وہ اسناد کے لحاظ سے یا تو منقطع ہیں یا مرسل یعنی وہ کسی تابعی پر ختم ہو جاتی ہیں یا کسی صحابی پر، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کسی کا سلسلہ نہیں ملتا۔ سیوطی جنھوں نے اس سلسلہ میں تقریباً تمام دستیاب روایات کا احاطہ کر لیا ہے، کی دس روایات میں سے چار کا سلسلۂ سند تابعی یا تبع تابعی پر منقطع ہو جاتا ہے اور ان میں سے چھ کا صحابہ کرام پر۔ جہاں تک

---

[۸۲] امام سفیان ثوری، تفسیر، مرتبہ امتیاز علی عرشی، مطبوعات رضا لائبریری رامپور ۱۹۶۵ء، سورہ حجرات۔

ام المومنین ام سلمہ کی سند والی روایت کا تعلق ہے اس میں اول تو صاحبِ معاملہ کا نام نہیں، دوسرے یہ کہ حضرت ام سلمہ نزولِ قرآن کے وقت موجود نہ تھیں لہٰذا انھوں نے کسی اور سے سنا ہوگا اور وہ راوی بیچ سے غائب ہے۔ حضرت ابن عباس کی عمر اس واقعہ کے وقت سات آٹھ برس سے زیادہ نہ تھی اور ظاہر ہے کہ ان کی روایت کسی دوسرے راوی کی مرہونِ منت رہی ہوگی۔ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایتوں کا معاملہ مجہول ہے۔ باقی دو صحابی حضرات حارث اور علقمہ کی روایات کی حیثیت فریق مخالف کی شہادت یا دعویٰ کی سی ہے۔ اگر حضرت ولید اموی بربنائے مخاصمتِ جاہلیت بنو مصطلق کے خلاف الزام عائد کرسکتے ہیں تو یہ بھی ہوسکتا تھا کہ فریق مخالف نے ایسا ہی کیا ہو۔ یہ کیونکر اور کیسے سمجھ لیا جائے کہ فریق اول ہی غلطی پر تھا اور دوسرا حق پر؟ جب کہ واقعاتی شہادت حضرت ولید کے حق میں جاتی ہے کیونکہ بقول امام رازی اس معاملے کا اہل نکتہ یہ ہے کہ خود جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی مروی نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس واقعہ سے حضرت ولید کے بارے میں فسق کا الزام تو در کنار شبہ بھی کسی روایت میں نہیں ملتا اور قرآن کریم فاسق کی روایت و خبر کو مردود قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اگر ان کا فسق ظاہر ہوتا تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو کبھی بھی ایسا اہم عہدہ نہ عطا فرماتے۔ اس سے اہم بات یہ ہے کہ اس مبینہ واقعہ کے بعد حضرات ابوبکر و عمر نے ان کو اس جیسے بلکہ اس سے اہم عہدے عطا کئے تھے کیا وہ ایک ایسے فاسق کو اسی جیسا عہدہ عطا کرسکتے تھے جس کے سلسلہ میں قرآن مجید نے ان پر فسق کا الزام لگایا ہو؟

شانِ نزول کے سلسلے میں بیشتر روایات درحقیقت راویٔ اول ــــ چاہے وہ صحابی ہو یا تابعی ــــ کی ذاتی رائیں ہیں جو ان کی اپنی سمجھ، فہمِ قرآن اور مبلغ علم پر مبنی ہیں۔

---

٦٦ عہدِ صدیقی اور عہدِ فاروقی میں ان کے اعلیٰ عہدوں کے لئے ملاحظہ کیجئے: طبری، سوم ص ٩٢-٣٨٩ ص ٤٠٤، ابن اثیر، الکامل فی التاریخ دوم ص ٥-٣٠٣، ٣٠١، ٥ ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق، اول ص ٣-٥٢-٥٣، ابن خلدون، دوم ص ٩٠٢-٨٩٨ وغیرہ تفصیلات کے لئے دیکھئے راقم کی آئندہ کتاب (مذکورہ بالا)

لہذا جب تک اس سلسلہ میں خود زبانِ رسالت سے کسی ارشاد گرامی سے ان کا تعلق ثابت نہ ہو ان کو قبول کرنے میں بہت احتیاط کرنی چاہیے۔ ان کو روایتی اور درایتی .... دونوں معیاروں پر چھان پھٹک کر قبول کرنا چاہیے خواہ ان کی سند کتنی ہی جید کیوں نہ ہو جیسے کہ ذہبی نے سورۂ سجدہ کی آیت کریمہ کو اسنادِ جید کے باوجود مسترد کر دیا ہے، خاص کر کہ جب ان روایات منقطعہ یا مرسلہ سے کسی صحابیٔ رسول کی عظمت مجروح اور شخصیت داغدار ہوتی ہو۔ تاریخ اسلام میں مورخانہ نقطۂ نظر سے ایسی روایات کے بارے میں اور بھی احتیاط کرنی چاہئے کیونکہ تاریخ ہماری آپ کی راویوں اور فتووں کو دھیان میں نہیں لاتی وہ واقعات وحقائق کے تجزیے وتحلیل کو مطمح نظر بناتی ہے۔

سید جلال الدین عمری کے اہم کتابچے

عورت اور اسلام:

عورت کے بارے میں اسلام کا کیا نقطۂ نظر ہے؟ خاندان میں ماں، بیوی اور بیٹی کی حیثیت سے اس کا کیا مقام ہے؟ علم وعمل کے میدان میں اس نے کیا خدمات انجام دیں؟

(اس کا ہندی میں بھی ترجمہ شائع ہو چکا ہے) قیمت ۰۰/۳ روپے

بچے اور اسلام:

اس مختصر رسالہ میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلام بچہ کی حفاظت، اس کی بہترین نشوونما، اس کی علمی اور تربیت کا بہت ہی جامع تصور پیش کرتا ہے۔ یہ رسالہ بچوں کے بین الاقوامی سال کی مناسبت سے لکھا گیا ہے۔ قیمت ۵۰/

ملنے کا پتہ: مکتبۂ اسلامی دہلی ۶

بحث ونظر

قرآنی علم وفہم کا درجہ حکمت

مولانا محمد تقی امینی

قرآن حکیم اللہ رب العزت کی کتاب ہے۔ اس کی عظمت وبڑائی اور گہرائی وگیرائی کا اندازہ کرنے کے لئے اس کی یہ نسبت ہی کافی ہے۔ "حکمت" قرآنی علم وفہم کا نہایت اونچا درجہ ہے جس پر اللہ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو سرفراز فرمایا۔ اور اس کی تعلیم کو نبوت کا فرض منصبی قرار دیا۔ پھر جس کو جس درجہ اور جس گوشہ میں رسول اللہ سے زیادہ مناسبت ہوئی اس کے لحاظ سے وہ حکمت کی تعلیم سے بہرہ ور ہوا۔ چنانچہ جن آیتوں میں آپ کے فرائض کا تذکرہ ہے ان میں صلاحیتوں کی کمی بیشی کے لحاظ سے قرآنی علم وفہم کے درجوں کی طرف بھی اشارہ ہے اور حکمت کو آخری درجہ قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً دعا ابراہیمی میں ہے

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ [1]

اے ہمارے پروردگار ان میں ایک رسول انھیں میں سے بھیجئے، جو انھیں آپ کی آیتیں پڑھ کر سنائے اور انھیں کتاب وحکمت کی تعلیم دے اور ان کی تربیت (تزکیہ) کرے بیشک آپ غالب اور حکمت والے ہیں۔

انسان پر احسان عظیم کے ذکر میں ہے۔

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

بیشک اللہ نے مومنوں پر احسا

بیشک اللہ نے مومنوں پر احسان فرمایا۔ کہ ان

---

[1] سورہ بقرہ آیت ۱۲۹

إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝ [۱]

میں ایک رسول انھیں میں سے بھیجا جو ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے ان کو پاک وصاف (تربیت وتزکیہ) کرتا ہے۔ اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ بلا شبہ یہ لوگ اس سے پہلے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے۔

اللہ کی صفات بروئے کار لانے کے ذکر میں ہے۔

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ [۲]

اللہ ہی نے امیوں میں انھی میں سے ایک رسول بھیجا جو ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور ان کو پاک وصاف (تزکیہ وتربیت) کرتا ہے اور ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے اور بیشک یہ لوگ اس سے پہلے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے۔

اوپر اللہ کی چار صفتیں ذکر کی گئی ہیں۔

(۱) الملک ۔ وہ حقیقی فرمانروا ہے۔ اس لئے ہدایت وفرامین بھیجتا ہے۔
(۲) القدوس ۔ وہ پاک وصاف ہے اس لئے پاکی وصفائی (تزکیہ) کا حکم دیتا ہے۔
(۳) العزیز ۔ وہ غلبہ والا ہے۔ اس لئے قانون وشریعت کی تعلیم دیتا ہے۔
(۴) الحکیم ۔ وہ حکمت والا ہے۔ اس لئے وہ حکمت کی تعلیم دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ سے قانون وشریعت کا ربط قائم رہے۔

مذکورہ فرائض منصبی کی آیتوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی وفکری استعداد کے لحاظ سے قرآنی علم وفہم کے تین درجے ہیں۔

(۱) تلاوت آیات (ترجمہ وسرسری مطلب جان لینا) کا درجہ جو اہل عرب کو حاصل تھا اور

---

[۱] آل عمران آیت ۱۶۴ [۲] جمعہ آیت ۲

ان آیتوں میں اس شعور سے انکار کیا گیا ہے جس کا تعلق قلب سے ہے شعور عقل سے انکار نہیں کیا گیا ہے۔

حکمت کی تکوین میں اعلیٰ درجے کے مجموعہ کی جھلک اس کی تعریف، تعبیر، تشریح اور شرائط و آداب ہر ایک میں دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً

حکمت کی تعریف۔ تعریف یہ ہے:۔

ھی اسم القوۃ الجامعۃ لوبز ادۃ العقل والرای وشرافۃ الخلق الناشئۃ منھا[۱]	حکمت ایسی قوت کا نام ہے جو عقل ورائے کی پختگی اور اس سے نشوونما پانے والی اخلاقی شرافت کو جامع ہے۔

اس تعریف کی تائید قرآن حکیم کی ان متعدد آیتوں سے ہوتی ہے جن میں انبیاء علیہم السلام کو حکمت دیئے جانے کا ذکر ہے۔ لیکن حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ میں حکمت کا ایک اہم اثر و نتیجہ بھی ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ

واتینہ الحکمۃ وفصل الخطاب[۲]	ہم نے داؤدؑ کو حکمت اور فیصلہ کن بات دی۔

فصل الخطاب سے مراد

وھو القول الحق الواضح عند العقل والقلب[۳]	وہ حق بات جو عقل و قلب دونوں کے نزدیک واضح ہو۔

جس طرح قول فیصل حکمت کے آثار میں سے ہے اسی طرح اخلاق کی پاکیزگی اور حسن ادب بھی اس کے آثار میں سے ہے۔

حکمت کی تعبیر۔ حکمت کی تعبیر شرح صدر، القا ربانی، علم لدنی امر نور وغیرہ الفاظ سے کی جاتی ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شرح صدر کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا،

---

[۱] السلم عبد الحمید فراہی مفردات القرآن [۲] ص آیت ۲۰ [۳] عبد الحمید فراہی مفردات القرآن

غیر اہل عرب کو بار بار ترجمہ و تفسیر دیکھتے و پڑھتے رہنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

(۲) تعلیم کتاب۔ (مفہوم متعین کر کے اس کو برمحل منطبق کر لینا) کا درجہ جو سورت کے موضوع اور حالات و قرآن میں نظر ڈالتے رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں عربی زبان دانی کے ساتھ غور و فکر کی بڑی اہمیت ہے۔ اور سوچنے والے دماغ ہی کو یہ درجہ حاصل ہوتا ہے۔

(۳) تعلیم حکمت۔ (گہرائی و تہہ تک پہونچنے اور اسرار و رموز سے واقفیت حاصل کرنا) کا درجہ جو انسان و سماج کے حالات اور قرآنی آیات میں مسلسل غور و فکر کرتے رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں خاص قسم کی ذہنی رسائی و فکری بلندی درکار ہے۔ جو تخلیقی ذہن و فکر کے بغیر بہت کم پائی جاتی ہے۔

پہلے درجہ کا زیادہ ظہور ہدایات و فرامین اور قصص و امثال میں ہوتا ہے۔ دوسرے کا شریعت و قانون اور تیسرے کا اخذ و استنباط میں ہوتا ہے۔

ذیل میں اس درجہ کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

حکمت کی تکوین :- قرآنی علم و فہم کا ہر درجہ اگرچہ شعور عقل و شعور قلب کے مجموعے سے وجود میں آتا ہے لیکن حکمت کی تکوین جس قوت سے ہوتی ہے۔ اس میں خاص طور سے دونوں کا اعلیٰ درجہ ملحوظ ہوتا ہے جو فطری ذوق و خلقی وجدان کے بغیر خاطر خواہ نتیجہ نہیں برآمد کرتا عقل کی طرح قلب بھی شعور رکھتا ہے۔ اگرچہ دونوں کی نوعیت و کیفیت میں فرق ہے جیسا کہ قرآن حکیم کی بہت سی آیتوں میں شعور قلب کو بھی سمجھ بوجھ کا ذریعہ تسلیم کیا گیا ہے۔ مثلاً۔

لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا [۱]	ان کے پاس دل ہیں جو سمجھتے نہیں ہیں۔
أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا [۲]	کیا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں۔
فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ [۳]	انکے دلوں پر اللہ نے مہر لگادی ہے وہ سمجھتے نہیں ہیں
خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ [۴]	اللہ نے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے۔

---

[۱] الاعراف آیت ۱۷۹ [۲] محمد آیت ۲۴۔ [۳] منافقون آیت ۳ [۴] البقرہ آیت ۷

هو نور يقذفه الله في القلب [1] — وہ ایک نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ سینہ میں ڈالتا ہے۔

امام مالکؒ کے اس قول سے مزید وضاحت ہوتی ہے۔

الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء ليس بكثرة المسائل [2] — حکمت اور علم نور ہے اللہ جس کو چاہتا ہے اس کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ زیادہ مسائل جاننے کا نام نہیں ہے۔

امام غزالیؒ نے اس نور کو مفتاح سے تعبیر کیا ہے:

وذالك النور وهو مفتاح اكثر المعارف [3] — یہ نور اکثر معارف کی کنجی ہے۔

حکمت کی تشریح۔ حکمت کی تشریح دینی معرفت، دینی عقل، گہری سمجھ (فقہ) فطری ملکہ، علم اسرارِ دین، علم و عمل قول صواب و فعل صحیح وغیرہ سے کی جاتی ہے۔ جو بجائے خود اس کی ماہیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس بات کا ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ اس کی تکوین میں شعور عقل و قلب کے اعلیٰ مجموعہ کے ساتھ فطری ذوق و خلقی وجدان کو بھی دخل ہے جو عطیہ ربانی و فضلِ ایزدی ہے جیسا کہ اس کی تائید ان تشریحات سے ہوتی ہے۔ ائمہ لغت نے اس کی یہ تشریح کی ہے:

الحكمة اصابة الحق بالعلم والعقل [4] — علم و عقل کے ذریعہ حق تک پہنچنے کا نام حکمت ہے۔

الحكمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم [5] — افضل اور بہتر چیز کو بہترین علم کے ذریعہ جاننا حکمت ہے۔

مفسرین سے یہ تشریح منقول ہے

وضع كل شئ موضعه — ہر شئ کو اس کے مناسب محل میں رکھنا

---

[1] الغزالی المنقذ من الضلال [2] ابن عبد البر جامع بیان العلم وفضلہ قولہ لا حسد الا فی اثنتین [3] غزالی المنقذ من الضلال [4] راغب اصفہانی المفردات فی غریب القرآن [5] محمد بن مکرم انصاری لسان العرب

معرفۃ الاشیاء بحقائقھا — حقائق اشیاء کی معرفت
الفصل بین الحق والباطل — حق و باطل کے درمیان فیصلہ کی قوت
الاصابۃ فی القول والعمل [1] — قول و عمل میں صحیح رائے تک پہنچنا
ما یکمل نفوسھم من المعارف والاحکام — وہ معارف و احکام جن سے نفوس انسانی کمال کو پہونچیں۔

ان کے علاوہ بھی بہت سی تشریحات مفسرین سے منقول ہیں مثلاً
انوار قلوب کی معرفت اور اسرار عیوب سے واقفیت۔ نفس اور شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی، شیطانی اور انسانی تقاضوں میں امتیاز کی قوت، عقل کی رہنمائی اور قلب کی بصیرت، برائیوں کی صحیح نشاندھی کے بعد علاج کی صحیح تدبیریں، مخلوق کے احوال کا علم خاص قسم کی فراست [2]

مجاہدؒ تابعی اور امام مالکؒ سے یہ تشریح منقول ہے۔

انھا معرفۃ الحق والعمل بہ والاصابۃ فی القول والعمل [3] — حق کی معرفت اس پر عمل اور قول و عمل میں درستی کو پہونچنے کا نام حکمت ہے۔

ابن قیم نے اس کو احسن کہا ہے

واحسن ما قیل فی الحکمۃ [4] — حکمت کے باب میں جو کچھ کہا گیا اسمیں یہ احسن ہے

ابن مسکویہؒ نے حکمت کے تحت یہ چیزیں بیان کی ہیں:۔
"ذکاوت، ذہانت سرعت فہم ذہن کی صفائی عقل کی رسائی اور سہولت تعلیم" پھر اس کے بعد کہا ہے

وبھذہ الاشیاء یکون حسن — ان ہی چیزوں کے ذریعہ حکمت کی حسن استعداد

---

[1] علاء الدین علی تفسیر خازن ص۲۰۶ و قاضی ثناء اللہ تفسیر مظہری ص۳۸۶ [2] عرائس البیان فی حقائق القرآن ص۳۰ [3] ابن القیم مدارج السالکین و تفسیر قیم و انزل اللہ الخ [4] ایضاً

الاستعداد للحکمۃ [1]　　پیدا ہوتی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ سے یہ تشریح منقول ہے

هو علم اسرار الدین الباحث عن حکم الاحکام ولمیاتها واسرار خواص الاعمال ونکاتها [2]

وہ اسرار دین کا علم ہے جو احکام کی علت سے بحث کرتا اور اعمال کے خواص و باریکیوں تک پہنچاتا ہے

پھر اس پر قابو پانے کے لئے ذہنی رسائی و فکری بلندی کا ذکر اس طرح کیا ہے۔

وقاد الطبیعۃ سیال القریحۃ [3]　　روشن دماغ اور رسا ذہن ہو

وقاد اور سیال دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں جن کی افادیت تخلیق صلاحیت تک پہونچتی ہے۔ مذکورہ تعبیر و تشریح کے الفاظ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اصلاً یہ سب ایک ہی حقیقت کو واضح کرنے والے اور ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں فرق صرف الفاظ کے انتخاب میں ہے۔ کسی نے شعور قلب کی مناسبت کو ملحوظ رکھا ہے کسی نے شعور عقل کی مناسبت کو اور کسی نے عقل و قلب دونوں کے شعور کا لحاظ کیا۔

حکمت کے شرائط: قرآنی حکمت کے شرائط میں تزکیہ نفس اور فکر آخرت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ تزکیہ میں عقائد و خیالات کی صفائی اور اعمال و اخلاق کی درستی دونوں شامل ہیں یعنی غلط نظریات و عقائد سے شیشۂ دل و آئینۂ دماغ کی صفائی کرکے صحیح اصول و نظریات ان کی جگہ بٹھائے جائیں۔ اسی طرح برے اخلاق و گندے اعمال سے ہٹا کر اچھے اعمال و عمدہ اخلاق کا خوگر بنایا جائے۔ اس طرح تزکیہ کے ذریعہ لازمی طور سے عقل و قلب کی فطری صلاحیتوں کو نشو و نما پانے کا موقع ملے گا جس کی بنا پر لغت کے ماہرین نے اس کے معنیٰ ہی "ابھارنا اور نشو و نما دینا" کے لئے ہیں چنانچہ مذکورہ فرائض نبوی کی آیتوں میں لفظ ویزکیهم (اللہ کا رسول ان کا تزکیہ کرتا ہے) بھی ہے جس کا مادہ زکاۃ ہے۔

الزکاۃ النماء والسریع [4]　　زکاۃ کے معنی بڑھنا اور ترو تازہ ہونا

---

[1] ابن مسکویہ، تہذیب الاخلاق ص ۲ [2] شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ مقدمہ ص ۳ [3] محمد بن مکرم انصاری (ابن منظور) لسان العرب جلد ۱۷

اصل الزکاء النمو الحاصل عن برکۃ اللہ [1]
زکاء کی اصل وہ بڑھوتری ہے جو اللہ کی برکت سے حاصل ہو۔

یہ لفظ سورہ آل عمران آیت ۱۶۴ اور سورہ جمعہ آیت ۲ میں علم وفہم کے پہلے درجہ (تلاوت آیات) کے بعد ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تزکیہ قرآنی علم فہم کے ہر درجہ میں مطلوب ہے لیکن سورہ بقرہ آیت ۱۲۹ دعاء ابراہیمی میں علم وفہم کے آخری درجہ (حکمت) کے بعد ہے جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ دعا ودرخواست کے موقع پر کام کی ترتیب یعنی ملحوظ ہوتی صرف تفصیل ملحوظ ہوتی ہے جب کہ قبولیت اور اثبات کا موقع اس کا پابند ہوتا ہے کہ مسائل کی مصلحت کے پیش نظر کام کی ترتیب ملحوظ رکھے۔

حکمت چونکہ علم وفہم کا نہایت اونچا درجہ ہے اس بنا پر لازمی طور سے اس کے لئے خاص تزکیہ مطلوب ہے جو ذہنی وفکری آبگینے میں وہ چمک پیدا کردے جو قرآنی حکمت کے لئے درکار ہے۔ یہ خاص تزکیہ عام حالات میں نہیں تکمیل کو پہونچتا۔ بلکہ اس کے لئے کچھ خاص حالات (جو افراد واشخاص کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں) ہوتے ہیں جن کے ذریعہ سے تکمیل کو پہونچتا ہے۔ ثبوت میں حضرات انبیاء علیہم السلام ودیگر اصحاب حکمت کی زندگیاں پیش کی جا سکتی ہیں۔ فکر آخرت کے ذریعہ قوت وحکمت کا رشتہ سرچشمہ حکمت (اللہ رب العزت) سے قائم ہوتا اور نورانی دنیا سے ربط وتعلق پیدا ہوتا ہے پھر ادھر سے علم وعرفان اور فیوض و برکات کا سلسلہ جاری ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما زھد عبد فی الدنیا الا انبت اللہ الحکمۃ فی قلبہ [2]
جس بندے نے دنیا میں زہد اختیار کیا (بے رغبتی) تو اللہ تعالیٰ اس کے دل میں حکمت اگائیگا۔

دوسری جگہ ہے:

اذا رئیتم العبد یعطی زھدا فی الدنیا وقلۃ منطق فاقتر
جب کسی بندے کو دیکھو کہ اس کو دنیا میں زہد (بے رغبتی) عطا کیا گیا اور بولتا کم ہے تو اس

---

[1] راغب اصفہانی المفردات فی غریب القرآن [2] مشکوٰۃ کتاب الرقاق

بوا منه فانه يلقى الحكمة [1] کی صحبت اختیار کرو کہ اس میں حکمت کا القا ہوتا ہے۔

ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سینہ میں نور داخل ہونے کی یہ علامت بیان فرمائی ہے۔

التجافی عن دار الغرور والانابة الی دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله [2] دار الغرور (دنیا) سے الگ رہنا (دل نہ لگانا) دار الخلود (آخرت) کی طرف متوجہ رہنا اور موت سے پہلے اس کی تیاری کرنا۔

حکمت کے آداب : قرآنی حکمت کے آداب میں اللہ کے بندوں کے ساتھ محبت و شفقت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اس میں صبر و ضبط، سخاوت و قناعت، نرم دلی و دل سوزی اور ایثار و قربانی وغیرہ اوصاف شامل ہیں جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا [3] اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جس کو حکمت عطا ہوئی وہ خیر کثیر سے نوازا گیا۔

یہ آیت بندوں پر خرچ کرنے اور اس راہ کے شیطانی وسوسوں سے بچنے کی تاکید کے بعد ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا اثر و نتیجہ عطیہ حکمت کی شکل میں نمایاں ہوتا ہے۔

اسی طرح حکمت کے آداب میں ان اوصاف ذمیمہ سے بچنا ہے جو قساوت قلبی پیدا کرتے ہیں مثلاً کبر و نفاق، بغض و حسد غیبت و برائی حرص و طمع وغیرہ جیسا کہ قرآن و حدیث میں ان کے جو اثرات بیان ہوئے ہیں ان سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔

حکمت کے استعمال میں فرق : مذکورہ تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ قرآنی حکمت کا مفہوم اردو کے مفہوم سے کہیں زیادہ بلند ہے کیونکہ اس کے لئے شعور کی مروجہ انسانی تصور سے کچھ اونچی سطح درکار ہے جب کہ اردو میں شعور و عقل کا اونچا درجہ کفایت کرتا ہے پھر اردو میں وہ فراست ملحوظ نہیں ہوتی جو شعور کے تزکیہ کی راہ سے آتی ہے اور آداب کی بجاآوری سے اس کی قوت پرواز میں اضافہ ہوتا ہے جب کہ اس میں ان دونوں کو خصوصی مقام حاصل ہے۔

---

[1] مشکوٰۃ کتاب الرقاق [3] سورہ بقرہ آیت ۲۶۹

حکمت کے میدان کا دائرۂ کار : قرآنی حکمت کی تکوین میں اگرچہ شعور، عقل وقلب کا اعلیٰ مجموعہ ہوتا ہے لیکن دیگر نفسی قوتوں اور باہمی مناسبتوں کو سامنے رکھ کر قدرت جس (عقل یا قلب کے شعور) کو زیادہ ابھارتی اور جس سے متعلق کام کے زیادہ مواقع فراہم کرتی بس اس کے لحاظ سے حکمت کے میدان کا دائرہ کار متعین ہوتا ہے اور کام کی راہیں ہموار ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ عارفین اور راسخین (علم میں) دونوں میں حکمت کی قوت موجود ہوتی ہے لیکن عارفین کا میدان شعور قلب سے زیادہ تعلق رکھتا ہے جب کہ راسخین کا میدان شعور عقل سے زیادہ تعلق رکھتا ہے۔

چنانچہ راسخین کی حکمت علم کے میدان میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے جب کہ عارفین کی حکمت تزکیہ کے میدان میں کارہائے نمایاں انجام دیتی ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ہر ایک کی بات اپنے اپنے میدان اور دائرہ ہی میں زیادہ وزن دار بنتی ہے۔

حکمت کے سب سے اونچا درجہ جامع درجہ پر رسول اللہ فائز تھے : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنی حکمت کے سب سے اونچے درجہ پر فائز اور ہر میدان و دائرہ کے جامع تھے اور بڑی بات یہ کہ سب میں توازن برقرار رکھے ہوئے تھے جس کی بنا پر ہر میدان و دائرہ کی بات وزن دار اور افراط وتفریط سے پاک تھی۔

قرآن حکیم میں اس کی تعبیر اس طرح ہے۔

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ [1]	اے نبیؐ ہم نے آپ کی طرف حق کیساتھ کتاب اتاری تاکہ آپ لوگوں کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ کو دکھایا۔

ما اراك الله (جو اللہ نے آپ کو دکھایا) اصلاً شعورِ نبوت ہے [2] جس کے تکوینی اجزاء میں کمال حکمت کی قوت شامل ہے۔

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی مقامات پر یہی تعبیر اختیار فرمائی ہے۔

انی اریٰ ما لا ترون [3]

---

[1] سورہ نساء آیت ۱۰۵ [2] شعور نبوت کی تفصیل کے لئے راقم الحروف کی کتاب حدیث کا عدالتی معیار دیکھئے
[3] ترمذی وابن ماجہ ابواب الزہد۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قوت کی حفاظت ونگرانی ہوتی تھی

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا [1] آپ اپنے رب کا انتظار کیجئے آپ ہماری نگاہوں کے سامنے ہیں۔

وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا [2] اگر ہم آپ کو ثابت قدم نہ رکھتے تو آپ کچھ ان کی طرف مائل ہو جاتے۔

اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے فرمایا

لا يقولن قضيت بما اراني الله تعالیٰ فان الله تعالیٰ لم يجعل ذالك الا لنبيه واما احدنا فرايه يكون ظنا لا علما [3] کوئی شخص یہ نہ کہے کہ میں نے اس کے مطابق فیصلہ کیا جو اللہ نے مجھے دکھایا کیوں کہ یہ مقام صرف نبی کے لئے خاص ہے ہم لوگوں کی رائے ظن کے درجہ میں ہوتی ہے نہ کہ علم کے درجے میں۔

امام فخر الدین رازی نے مذکورہ آیت میں علم کو رویت سے تعبیر کی یہ وجہ بیان کی ہے۔

لان العلم اليقيني المبرا عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة والظهور [4] وہ علم یقینی جو شک کو دور کرنے والا ہے قوت اور ظہور میں رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہوتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوت حکمت چونکہ ان اوصاف کے ساتھ متصف ہے اس بنا پر قرآنی حکمت میں اس کو معیار اور سند کا درجہ حاصل ہے۔ کسی اور کی قوت کو یہ درجہ حاصل نہیں ہے۔ غالباً اسی بنا پر امام شافعیؒ وغیرہ نے مذکورہ فرائض منصبی کی آیات (ویعلمهم الكتاب والحكمة) میں حکمت کی تفسیر سنت نبوی کی ہے ابن قیم کہتے ہیں۔

واما الحكمة المعروفة بالكتاب جو حکمت کتاب کے ساتھ مذکور ہے اس سے

---

[1] طور آیت ۴۸ [2] بنی اسرائیل آیت ۷۴ [3] فخر الدین رازی تفسیر کبیر جز ثالث نساء آیت ۱۰۵ محمد عبدہ مصری تفسیر المنار جز خامس نساء آیت ۱۰۵ [4] فخر الدین رازی تفسیر کبیر جز ثالث نساء آیت ۱۰۵۔

فهی السنة کذالک قال الشافعیؒ مراد سنت ہے۔ امام شافعیؒ اور دوسرے اماموں
وغیرہ من الائمة [۱] نے یہی کہا ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآنی حکمت کا اولین مظہر بطور نمونہ سنت نبویؐ ہے کہ اس کو معیار بنا کر قوت حکمت کے ذریعہ اخذ و استنباط کا سلسلہ جاری رہے اور اس کے ذریعہ نمو پذیر زندگی و ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی ہوتی رہے۔ یہ مطلب نہیں کہ قرآنی حکمت تمامتر سنت نبوی ہے کہ اس کے بعد غور و فکر اور اخذ و استنباط کا دروازہ بند ہوگیا ہے۔ یہ قرآن حکیم کی آیت کے خلاف ہے۔

وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا اُنْزِلَ اِلَیْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ [۲] ہم نے آپ پر الذکر (قرآن) اتارا کہ جو لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہے آپ ان کے سامنے بیان کر دیں تاکہ وہ خود غور و فکر کریں۔

لعلهم یتفکرون کے ذریعہ ایسے تمام لوگوں کو غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے جو اس کی صلاحیت رکھتے اور اخذ و استنباط کر سکتے ہیں۔

پھر تحقیق کے نزدیک اخذ و استنباط کے لحاظ سے کسی بھی موضوع سے متعلق قرآنی آیتوں کی تعداد حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے۔ جو ذہنوں اور طبیعتوں نیز حالتوں اور ضرورتوں کے لحاظ سے مقدار میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں۔

مقدار آیات الاحکام لا تنحصر فی هذا العدد بل هو یختلف باختلاف القرائح والاذهان وما یفتحه الله من وجوه الاستنباط و الراسخ فی علوم الشریعة یعرف ان من اصولها واحکامها

آیات احکام کی مقدار اس عدد (دو سو پانچ سو یا کچھ زیادہ) میں محدود نہیں ہے بلکہ طبیعتوں اور ذہنوں کے اختلاف سے مقدار مختلف ہوتی ہے جن حضرات پر اللہ نے وجوہ استنباط کے دروازے کھولے اور جن کو علوم شرعیہ میں رسوخ حاصل ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ بہت

---

[۱] ابن قیم مدارج السالکین و تفسیر قیم وانزل اللہ علیک الکتاب والحکمة آیت ۱۱۳ [۲] النحل آیت ۴۴

مایوخذ من موارد متعددة حتی الآیات الواردة فی القصص والامثال [1]

سے اصول و احکام متعدد جگہوں سے حاصل ہوتے ہیں حتیٰ کہ ان آیتوں سے بھی جو قصص و امثال میں وارد ہوئی ہیں۔

حکمت کے درجات۔ حکمت کے بہت سے درجے اور مرتبے ہیں جو جس درجہ اور جس گوشہ میں اس کی قوت رکھتا ہے اسی کی مناسبت سے وہ درجہ حکمت پر فائز ہوتا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:۔

یوتی الحکمة من یشاء ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً [2]

اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جس کو حکمت عطا ہوئی وہ خیر کثیر سے نوازا گیا۔

اور حدیث لکل حد مطلع [3] (ہر حد کے لئے واقفیت کے مقام ہیں) میں غالباً درجات کی طرف اشارہ ہے کیوں کہ مطلع اس روشندان کو کہتے ہیں جو بلندی پر ہوتا اور جس کے ذریعہ چیزوں سے واقفیت حاصل کی جاتی ہے اسی طرح حکمت کے ذریعہ بلندی پر پہنچ کر اور متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کرکے گہرائی تک رسائی حاصل کی جاتی ہے اور پھر سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو ہوتی ہے۔

حکمت کی تکوین چونکہ شعور عقل اور شعور قلب کے مجموعہ سے ہوتی ہے اور دونوں طبعی خصوصیات و بشری کمزوریوں سے خالص و بے آمیز نہیں ہوتے ہیں۔ اس بنا پر قوت حکمت کو اپنی رہنمائی کے لئے ایک بلند و برتر شعور کی ضرورت ہے کہ جس کے ذریعہ اپنے فیصلے نتائج میں نکھار و جلا پیدا کرسکے اور جس کا دامن عصمت اس کی تردامنی کے لئے ذریعۂ نجات بن سکے یہ رہنما شعور نبوت ہے کہ انسانوں کی دنیا میں اس سے زیادہ کسی اور کے خالص و بے آمیز ہونے کی ضمانت نہیں ملتی اس شعور سے رہنمائی حاصل کرنے کا براہ راست سلسلہ ختم نبوت کے ساتھ اگرچہ ختم ہوگیا لیکن اس سے حاصل شدہ علم و حکمت کی دونوں قسمیں موجود و محفوظ ہیں

---

[1] علال فاسی مقاصد الشریعہ الاسلامیہ القرآن [2] بقرہ آیت ۲۶۹ [3] مشکوٰۃ کتاب العلم

(۱) وہ علم و حکمت جو برتر شعور یا نور سے تعلق جوڑ کر حاصل کیا گیا جس کا تعلق خارجی و ماورائی حقیقت سے ہے اس کا اصطلاحی نام قرآن ہے۔ والقرآن یفسر بعضہ بعضاً (قرآن کا ایک حصہ خود دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے)

(۲) وہ علم و حکمت جو نبوت کے خلقی وجدان و داخلی شعور کا نتیجہ اور قرآن کی معنوی دلالت سے حاصل کیا ہوا ہے اس کا اصطلاحی نام حدیث و سنت ہے۔

شعور نبوت کو رہنما بنانے کی ضرورت اس لئے بھی ہے کہ حکمت میں خفا ہوتا ہے جس کا انضباط مشکل ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے قلب و دماغ کے آبگینے کی خاص چمک درکار ہوتی ہے جو سخت مرحلات و ریاضیات کے بعد ہی نمودار ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں توازن برقرار رکھنے کے لئے کسی برتر شعور کی رہنمائی قبول کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔

اس رہنمائی کی ضرورت راسخین (علم میں) اور عارفین سبھی کو ہے۔ جس کے ذریعہ ہر ایک کی حکمت اپنی چاک دامنی کے لئے رفوگری کا سامان مہیا کر کے فائز المرام ہوگی اور جس کسی کی حکمت سے اس پر زد پڑتی ہوگی وہ قرآنی حکمت کہلانے کی مستحق نہ قرار پائے گی۔ خواہ وہ بڑے سے بڑے راسخ فی العلم اور عارف باللہ کی حکمت ہی کیوں نہ ہو۔

اسلام
کمزور کی ظلم سے حفاظت کرتا ہے

سید جلال الدین عمری

ظلم کے لئے دنیا میں کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ اگر کسی ایک فرد پر بھی ظلم و زیادتی ہو تو پوری دنیا کا سر شرم سے جھک جانا چاہئے۔ لیکن یہاں افراد ہی پر نہیں بلکہ بڑے بڑے گروہوں پر جور و ستم کے پہاڑ توڑے گئے ہیں۔ اس سے نہ تو ماضی کا دامن پاک تھا اور نہ حال کا دامن پاک ہے۔ ظلم کا نشانہ کمزور ہی بنتا ہے۔ یہ دنیا کی تاریخ ہے اور بڑی ہی دردناک تاریخ ہے کہ اشخاص نے بھی اور جماعتوں نے بھی اپنے سے کمزور افراد اور جماعتوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کو لوٹا ہے اور بے دریغ لوٹا ہے۔ ان پر اس قدر جور و ستم ڈھایا ہے کہ اس کے تصور سے بھی روح کانپ جاتی ہے۔ اب بھی یہ سب کچھ ہوتا ہے۔

اسلام سے قبل عرب میں کمزوروں کی حالت

اسلام جس معاشرہ میں آیا اس میں کمزور افراد اور طبقات دونوں ہی سخت مظالم کے شکار تھے غلاموں اور محکوموں پر ان کے مالک اور آقا مشقِ ستم کر رہے تھے، عورتوں پر مردوں کی زیادتی ہو رہی تھی یتیموں کے حقوق ان کے نام نہاد سرپرستوں کے ہاتھوں پامال ہو رہے تھے، وطن سے دور اجنبیوں اور مسافروں کی جان و مال ہر وقت خطرے میں رہتی تھی۔ معذوروں اور مجبوروں کا کوئی پرسانِ حال نہ تھا۔ غرض یہ کہ ظلم کی چکی ہر طرف پوری قوت سے چل رہی تھی اور کمزور و بے کس انسان اس میں بری طرح پس رہے تھے۔ اس صورت حال کی تصویر کشی قرآن مجید نے ان الفاظ میں کی ہے۔

كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُوْنَ الْيَتِيْمَ ٥ وَلَا تَحَاضُّوْنَ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ ٥ وَتَاْكُلُوْنَ التُّرَاثَ اَكْلًا لَّمًّا ٥ وَّتُحِبُّوْنَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ٥ (الفجر: ۱۷-۲۰)

ہرگز نہیں! تم یتیم کے ساتھ عزت کا سلوک نہیں کرتے اور مسکین کو کھانا کھلانے پر ایک دوسرے کو نہیں ابھارتے ہو۔ اور میراث کا سارا مال خود سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال سے بے حد محبت کرتے ہو۔

ہجرت حبشہ کے بعد حضرت جعفر طیارؓ نے نجاشی کے دربار میں جو بے نظیر تقریر کی تھی اس سے اس معاشرہ کی بھرپور ترجمانی ہوتی ہے۔ انھوں نے فرمایا۔

ایھا الملک کنّا قوما اھل جاھلیۃ نعبد الاصنام ونأکل المیتۃ ونأتی الفواحش ونقطع الارحام ونسیئ الجوار یأکل القویُّ منّا الضعیفَ

اے بادشاہ ہم ایسی قوم تھے جو جاہلیت میں پڑی ہوئی تھی۔ بتوں کو پوجتے تھے۔ مردار کھاتے تھے بے حیائیوں کا ارتکاب کرتے تھے۔ خونی رشتوں کو کاٹ دیتے تھے۔ پڑوسیوں کے ساتھ برا سلوک کرتے تھے۔ (غرض یہ کہ) ہم میں جو طاقتور تھا وہ کمزور کو کھا رہا تھا۔

اسلام نے کمزوروں کے ساتھ حسن سلوک کی تعلیم دی

اس کے بعد اسی تقریر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کی تعلیم کا ذکر حضرت جعفر نے ان الفاظ میں کیا۔

کنا علیٰ ذالک حتیٰ بعث اللہ الینا رسولا منا نعرف نسبہٗ و صدقہ وأمانتہ وعفافہ فدعانا الی اللہ لنوحدہ ونعبدہ ونخلع ماکنا نحن نعبد وآباءنا من دونہ من الحجارۃ والاوثان وامرنا لصدق الحدیث واداء الامانۃ

یہ تھی ہماری حالت۔ اس حالت میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے پاس ہم ہی میں سے ایک رسول بھیجا۔ ہم اس کے حسب نسب سے، اس کی صداقت امانت اور پاک دامنی سے واقف ہیں۔ اس نے ہمیں اللہ کی طرف دعوت دی کہ ہم اسے ایک مانیں، اس کی عبادت کریں اور ہم اور ہمارے باپ دادا جن پتھروں اور جن

وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء ونهانا عن الفواحش وقول الزور واكل مال اليتيم وقذف المحصنة وامرنا ان نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا وامرنا بالصلوة والزكاة والصيام[1]

بتوں کی عبادت کرتے ہیں ان سے کنارہ کش ہو جائیں اس نے ہمیں حکم دیا کہ سچ بولیں، امانت ادا کریں صلہ رحمی کریں، پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کریں حرام کاموں سے بچیں اور خون نہ بہائیں، اس نے ہمیں بے حیائی کے کاموں سے، جھوٹ بولنے سے، یتیم کا مال کھانے سے اور پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے سے منع کیا۔ اس نے ہم سے کہا کہ ہم صرف اللہ واحد کی عبادت کریں۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں اور اس نے نماز، صدقہ و خیرات اور روزہ کا حکم دیا۔

اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتا

ظلم کے استیصال کے لئے اسلام نے اس کی شناعت واضح کی، اس سے نفرت ابھاری اور اس کے خلاف ہر طرف ایسی فضا تیار کی کہ ظلم کرنے سے پہلے آدمی ہزار بار سوچنے پر مجبور ہو جائے کہ معاشرہ اسے برداشت کرے گا بھی یا نہیں؟ اس نے سب سے پہلے تو یہ احساس پیدا کیا اور اسے زندہ رکھا کہ انسانوں کو ایک دوسرے کے ساتھ وہ اعلیٰ اخلاقی رویہ اختیار کرنا چاہئے جو اس کائنات کے خالق و مالک کو پسند ہے۔ وہ نہ ظلم کرتا ہے اور نہ ظلم کو پسند کرتا ہے۔ قرآن مجید میں یہ بات بڑی تکرار کے ساتھ کہی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ظلم سے پاک ہے۔ وہ کبھی کسی کے ساتھ کسی طرح کا ظلم نہیں کرتا۔ ایک جگہ ارشاد ہے

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ـ بے شک اللہ تعالیٰ ذرہ برابر ظلم نہیں کرتا

(النساء: ۴۰)

---

[1] مسند احمد ۱/۲۰۲ ـ ۵/۲۹۱ ابن ہشام ۱/۳۵۸ ـ ۳۵۹

ایک اور جگہ فرمایا

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا (یونس : ۴۴)	یقیناً اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں کرتا۔

اللہ تعالیٰ ظلم کو ناپسند کرتا ہے

یہی خوبی وہ اپنے بندوں کے اندر بھی دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ اس بات کو سخت ناپسند کرتا ہے کہ اس کے بندے ظلم و ناانصافی کی راہ اختیار کریں اور ان کے درمیان جور و تعدی کا بازار گرم رہے۔ فرمایا

وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (المائدہ : ۸۷)	اور زیادتی نہ کرو بے شک اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ہے۔
وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (آل عمران : ۱۴۰)	اور اللہ ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

ایک حدیث قدسی میں یہی بات بڑے موثر انداز میں کہی گئی ہے۔

یاعبادی انی حرمت الظلم علی نفسی وجعلتہ بینکم محرما فلا تظالموا [۲]	اے میرے بندو! میں نے اپنی ذات پر بھی ظلم کو حرام قرار دے رکھا ہے اور تمہارے درمیان بھی اسے حرام ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا تم ایک دوسرے پر ظلم نہ کرو۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

ان اللہ اوحی الیّ ان تواضعوا حتی لا یفخر احدٌ علی احدٍ ولا یبغی احدٌ علی احدٍ [۳]	اللہ تعالیٰ نے مجھ پر وحی فرمائی ہے کہ تم لوگ اس حد تک تواضع و خاکساری اختیار کرو کہ نہ تو کوئی کسی کے مقابلے میں گھمنڈ کرے اور نہ کوئی کسی پر زیادتی کرے۔

---

[۲] مسلم، کتاب البر والصلۃ، باب تحریم الظلم۔ مسند احمد ۵/۱۶۰ [۳] مسلم، کتاب الجنۃ، باب الصفات التی یعرف بہا ۔۔۔ الخ کی ایک لمبی حدیث کا یہ ایک ٹکڑا ہے۔ یہ ٹکڑا ابوداؤد میں بھی ہے۔ کتاب الادب، باب فی التواضع

ظلم کرنے والوں کی مذمت

قرآن مجید نے یہود پر جن پہلوؤں سے سخت تنقید کی ہے ان میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ ظلم و زیادتی کا رویہ اپنائے ہوئے ہیں اور ناجائز اور حرام طریقوں سے پیٹ بھرتے ہیں۔ فرمایا

وَتَرٰى كَثِيْرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُوْنَ فِى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاَكْلِهِمُ السُّحْتَ (المائدہ ۶۲)	اور اے محمدؐ تم ان لوگوں میں بہتیروں کو دیکھو گے کہ گناہ کی باتوں پر زیادتی کی باتوں پر اور حرام خوری پر خوب لپکتے ہیں

طاقتور کمزور پر ظلم نہ کرے

مال و دولت اور قوت و طاقت پاکر کم ظرف انسان سرکش ہو جاتا ہے۔ دوسروں کو دبانے کچلنے اور غلام بنانے کے لئے اپنی طاقت استعمال کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ جو طاقتور ہے اسی سے یہ توقع کی جا سکتی ہے اور فی الواقع وہی اس حیثیت میں ہوتا بھی ہے کہ بندگان خدا پر رحم کھائے اور بے کسوں اور لاچاروں کی مدد کرے۔ یہ بات تہذیب، اخلاق اور شرافت سے بہت دور اور سخت تکلیف دہ ہوتی ہے کہ جہاں سے خیر کا صدور ہونا چاہئے وہاں سے شر ظاہر ہو اور جس سے نفع کی امید کی جائے اس سے نقصان پہونچے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تین آدمیوں کو سخت ناپسند کرتا اور ان سے نفرت کرتا ہے۔ ایک وہ جو بڑھاپے میں بدکاری کرے، دوسرا وہ جو غربت اور محتاجی کے باوجود تکبر اور نخوت نہ چھوڑے تیسرا وہ جو دولت پاکر جور و تعدی پر اتر آئے [1]

اللہ تعالیٰ کا کوئی فیصلہ حکمت اور مصلحت سے خالی نہیں ہوتا۔ بعض اوقات غربت و افلاس میں اس کی طرف سے تنبیہ ہوتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ انسان کو اپنی غلطیوں کا احساس

---

[1] ترمذی، ابواب صفۃ الجنۃ، باب ما جاء فی صفۃ انہار الجنۃ۔ نسائی، کتاب الزکوٰۃ، باب ثواب من یعطی

ہو اس کے اندر سوز و گداز ابھرے اور وہ انانیت کو ختم کر کے پوری قوت سے اس کی طرف پلٹے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ بات سخت ناگوار گذرتی ہے کہ انسان اس تنبیہ سے فائدہ نہ اٹھائے اور مست مئے پندار رہے۔ اسی طرح دولت بھی ایک امتحان ہے اس سے انسان کی ذمہ داریاں بڑھ جاتی ہیں۔ جو شخص ان ذمہ داریوں کو نہ پہچانے اور مال و دولت کے سہارے دوسروں پر ظلم کے تیر برساتا پھرے وہ خدا کے غضب کو دعوت دیتا ہے۔

اس حدیث کا ایک خاص پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں غریب سے کہا گیا کہ غرور اور گھمنڈ اسے زیب نہیں دیتا اور امیر کو ہدایت کی گئی کہ اس کا دامن جور و تعدی سے پاک ہونا چاہیے۔ اس طرح اسلام امیر اور غریب دونوں ہی کی اصلاح اور ایک خاص رخ سے ان میں سے ہر ایک کی تربیت چاہتا ہے۔

حذر از آہِ مظلوماں

کسی بے گناہ پر ستم ڈھانا اور اسے اس کے جائز حقوق سے محروم کرنا خدا کے غضب کو دعوت دینا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ مظلوم کی آہ سے بچو اس لئے کہ جب وہ فریاد کرتا ہے تو اس کی فریاد فوراً سنی جاتی ہے اور اس کی مقبولیت کی راہ میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی۔ حضرت معاذ ابن جبلؓ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے یمن کا گورنر مقرر کیا تو نصیحت فرمائی

اتق دعوة المظلوم فانه ليس بينه وبين الله حجاب [1]	مظلوم کی بدعا سے بچو۔ اس لئے کہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہے

حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اياك ودعوة المظلوم فانما يسأل الله حقه وان الله	مظلوم کی بدعا سے بچو۔ اس لئے کہ وہ اللہ سے اپنا حق مانگتا ہے۔ اور اللہ کسی حقدار

---

[1] بخاری، ابواب المظالم والقصاص، باب دعوة المظلوم۔

لا یمنع ذا حق حقہ[1] کا حق نہیں روکتا۔

حضرت ابوہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں

ثلثۃ لا ترد دعوتھم الصائم حین یفطر والامام العادل ودعوۃ المظلوم یرفعھا اللہ فوق الغمام وتفتح لھا ابواب السماء و یقول الرب وعزتی لانصرنک ولو بعد حین[2]

تین آدمیوں کی دعا (خدا کے دربار سے) رد نہیں ہوتی۔ روزہ دار کی دعا جب وہ (دن بھر کے روزے کے بعد) افطار کے وقت دعا کرتا ہے۔ امام عادل کی دعا اور مظلوم کی دعا کو تو اللہ تعالیٰ بادل کے اوپر اٹھالے جاتا ہے اس کے لئے آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میری عزت اور جلال کی قسم میں تیری ضرور مدد کروں گا کچھ وقت کے بعد ہی سہی۔

ظلم کا انجام دنیا میں

قرآن و حدیث میں بار بار سمجھایا گیا ہے اور تنبیہ کی گئی ہے کہ اس دنیا میں جب بھی جبر و استبداد کا رویہ اختیار کیا گیا اور طاقت کے نشے میں اس حقیقت کو فراموش کردیا گیا کہ اس کائنات کا ایک مالک اور حاکم بھی ہے جو ظلم کو پسند نہیں کرتا اور ظالم کا پنجہ موڑ سکتا ہے تو بڑے بھیانک اور دردناک نتائج دیکھنے پڑے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا

ان اللہ لیملی الظالم حتی اذا اخذہ لم یفلتہ

اللہ تعالیٰ ظالم کو ڈھیل دیتا ہے اور جب پکڑتا ہے تو وہ بچ کر نکل نہیں پایا۔

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح۔ کتاب الایمان، باب الظلم بحوالہ بیہقی۔ [2] ترمذی کتاب الدعوات باب

اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی

وکذالک اخذ ربک اذا اخذ القریٰ وھی ظالمۃ ان اخذہ الیم شدید (ہود:۶)[۱]

اور اسی طرح تیرے رب کی پکڑ تھی جب کہ اس نے ان بستیوں کو پکڑا جو ظلم کر رہی تھیں بے شک اس کی پکڑ دردناک اور سخت ہوتی ہے

ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

مامن ذنب احدران یعجل اللہ تعالیٰ لصاحبہ العقوبۃ فی الدنیا مع ما یدخرلہ فی الآخرۃ مثل البغی وقطیعۃ الرحم[۲]

کسی پر ظلم کرنا اور خونی رشتہ کا کاٹنا یہ دو ایسے گناہ ہیں کہ کوئی دوسرا گناہ ان سے زیادہ اس کا مستحق نہیں ہے کہ اس کے ارتکاب کرنے والے کو اللہ تعالیٰ جلد اس دنیا ہی میں سزا دے علاوہ اس عذاب کے جو اس نے آخرت میں ان کے لئے رکھا ہے۔

اگر انسان خدا کے قانون کو نہ سمجھے اور تاریخ سے عبرت نہ حاصل کرے تو وہ خود بھی دوسروں کے لئے عبرت کا سامان بن جاتا ہے۔ جو شخص ظالموں کی صف ہی میں کھڑا ہونا چاہے اسے اس انجام بد سے کوئی چیز بچا نہیں سکتی جو ظالموں کے لئے مقدر ہے۔

ظلم کا انجام آخرت میں

آخرت میں ظالموں کا جو حشر ہوگا قرآن وحدیث میں اس کا بڑا دردناک نقشہ کھینچا گیا ہے۔ ایک جگہ قرآن شریف میں ہے

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ ۥ اِنَّمَا

تم یہ نہ سمجھو کہ یہ ظالم جو کچھ کر رہے ہیں اللہ تعالیٰ اس سے غافل ہے وہ ان کو اس دن کے لئے ڈھیل

---

[۱] بخاری، کتاب التفسیر (سورہ ہود) مسلم، ابواب البر والصلہ، باب تحریم الظلم [۲] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی النہی عن البغی

يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ۝ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ۝ وَأَنذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُم مِّن قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ ۝ وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ ۝

(ابراہیم: ۴۲، ۴۵)

دے رہا ہے جب کہ آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جائیں گی، سر جھکائے دوڑ رہے ہوں گے، نظریں (اوپر ہی جمی ہوں گی) اور وہ ان کی طرف نہیں پلٹیں گی اور دل اڑ رہے ہوں گے۔ ان کو اس دن سے ڈراؤ جب کہ (واقعۃً) ان پر خدا کا عذاب آ جائے گا۔ اس وقت ظالم کہیں گے۔ اے ہمارے رب ہمیں تھوڑی سی مہلت اور دے، ہم تیری دعوت پر لبیک کہیں گے اور تیرے رسولوں کی اتباع کریں گے (ان سے کہا جائے گا) کیا تم نے اس سے پہلے قسم کھا کر نہیں کہا تھا کہ تم پر زوال نہیں آئے گا۔ حالانکہ تم ان لوگوں کی بستیوں میں رہ چکے تھے جنہوں نے اپنے ساتھ زیادتی کی اور تم پر (یہ بھی) اچھی طرح واضح تھا کہ ہم نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا، ہم نے مثالیں دے کر تمہیں سمجھایا تھا۔

رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ظلم کو ظلمتوں سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اَلظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ[1] — ظلم قیامت کے روز تاریکیاں ہوگا

مطلب یہ کہ قیامت کے روز ظالم کے چاروں طرف تاریکی ہی تاریکی ہوگی اور وہ اس روشنی سے محروم ہوگا جو جنت تک پہنچاتی ہے۔

اسی مفہوم کی ایک اور حدیث، حضرت جابر بن عبد اللہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول

---

[1] بخاری، ابواب الظلم والقصاص، مسلم کتاب البر والصلۃ، باب تحریم الظلم

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اتقوا الظلم فان الظلم ظلمات یوم القیامۃ واتقوا الشح فان الشح اھلک من کان قبلکم حملھم علی ان سفکوا دماءھم واستحلوا محارمھم [1]	ظلم سے بچو اس لئے کہ ظلم قیامت کے روز ظلمتیں بن کر آئے گا بخل سے بچو اس لئے کہ بخل نے تم سے پہلے کے لوگوں کو ہلاک کیا۔ اس نے انھیں اس پر ابھارا کہ اپنے لوگوں کا خون بہائیں اور اللہ کے قائم کردہ محرمات کو توڑیں۔

اس حدیث میں ظلم سے منع کرنے کے ساتھ بخل اور کنجوسی سے بھی منع کیا گیا ہے۔ دونوں میں بڑا گہرا ربط ہے۔ ظلم ہی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ آدمی مال پر سانپ بنا بیٹھا رہے اور حق داروں کا حق نہ ادا کرے۔ اس کے بڑے بھیانک نتائج نکلتے ہیں جب لوگوں کے حقوق مارے جاتے ہیں اور ان کے جائز مطالبات پورے نہیں کئے جاتے تو معاشرہ میں لازماً کشیدگی اور بے چینی پیدا ہوتی ہے اس سے پورا معاشرہ آہستہ آہستہ فتنہ و فساد اور قتل و غارتگری کی لپیٹ میں اس طرح آجاتا ہے کہ اس سے نکلنا مشکل ہوجاتا ہے۔ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ اللہ نے کسی کو مال دیا ہے تو وہ ظلم و زیادتی کی راہ نہ اختیار کرے اور ہر ایک کو اس کا حق ادا کرے ورنہ وہ خود بھی تباہ ہوگا اور معاشرہ بھی برباد ہوگا۔ کتنی بڑی حقیقت ہے جو اس حدیث میں سمجھائی گئی ہے۔

آخرت میں ظلم معاف نہ ہوگا

حدیث میں آتا ہے کہ انسانوں کے ساتھ ظلم و زیادتی وہ جرم ہے کہ قیامت کے روز معاف نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ظالم سے بدلہ لے گا اور مظلوم کو اس کا حق دلوائے گا۔ اس لئے ظالم کو اپنے ظلم کی تلافی اسی دنیا میں کر دینی چاہیئے۔

حضرت عائشہ رضہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ظلم کے

[1] مسلم، ابواب البر والصلۃ، باب تحریم الظلم

دفاتر تین طرح کے ہوں گے۔ ایک ظلم وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائے گا۔ دوسرا ظلم وہ ہے جس کی اللہ تعالیٰ پروا نہیں کرے گا اسے معاف فرمادے گا۔ تیسرا ظلم وہ ہے جس کا اللہ تعالیٰ انتقام لے گا۔ جس ظلم کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائے گا وہ شرک ہے۔ چنانچہ خود اس نے فرمایا ہے ومن یشرک باللہ فقد حرم اللہ علیہ الجنۃ (جو شخص اللہ کے ساتھ شرک کرے تو اللہ اس پر جنت کو حرام کردے گا) جس ظلم کو اللہ معاف فرمادے گا وہ ہے جس کا ارتکاب بندے خود اس کے سلسلہ میں کرتے ہیں جیسے کسی نے کوئی روزہ چھوڑ دیا یا کسی وقت کی نماز نہیں پڑھی۔ اللہ تعالیٰ اس سے درگزر فرمائے گا۔ وہ ظلم جس کا اللہ تعالیٰ ضرور حساب کتاب لے گا اور انصاف فرمائے گا وہ ہے جو بندے ایک دوسرے پر کرتے ہیں۔ اس کا قصاص لئے بغیر وہ نہیں چھوڑے گا۔ ظالم سے بدلہ لے گا اور مظلوم کو اس کا حق دلوائے گا[1]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہ سے پوچھا۔ جانتے ہو مفلس کون ہے؟ صحابہ نے عرض کیا مفلس وہ ہے جس کے پاس درہم و دینار (اور مال و متاع نہ ہو۔ آپ نے فرمایا۔ یہ نہیں میری امت میں (حقیقی) مفلس اور کنگال وہ شخص ہے جو قیامت کے روز نماز روزہ، زکوٰۃ سب کچھ لے کر آئے گا لیکن اس کے ساتھ اس نے کسی کو برا بھلا کہا ہوگا کسی کا خون بہایا ہوگا کسی کا مال کھایا ہوگا (اس طرح دوسروں کی حق تلفی کی ہوگی) اللہ تعالیٰ اس کی کچھ نیکیاں ان میں سے ایک کو کچھ دوسرے کو اور کچھ تیسرے کو دے دے گا۔ ان کا حساب پورا ہونے سے پہلے اگر اس کی نیکیاں ختم ہوجائیں گی تو ان کے گناہ اس کے سر ڈال دیئے جائیں گے اور اسے جہنم میں پھینک دیا جائے گا[2]

ظالم اپنے ظلم کی دنیا میں تلافی کرلے

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اگر کسی نے

---

[1] مسند احمد ۶/۲۴۰ و رواہ البیہقی فی شعب الایمان (مشکوٰۃ، کتاب الادب، باب فی الظلم) و رواہ الطیالسی والبزار عن انس باسناد حسن (التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۲/۱۲۳) [2] مسلم، ابواب البر والصلۃ باب تحریم الظلم، ترمذی، ابواب صفۃ الجنۃ، باب ما جاء فی شان الحساب والقصاص

اپنے بھائی کو رسوا اور بے آبرو کیا ہے۔ اس کے مال و اسباب یا اور کسی چیز پر دست درازی کی ہے۔ غرض یہ کہ کسی کے ساتھ کوئی بھی ظلم کیا ہے تو دنیا ہی میں معاف کرا لے اور اس کی تلافی کر دے ورنہ قیامت کے روز جب کہ دینار و درہم نہ ہوں گے کہ کسی کو ان کے ذریعے خوش کیا جا سکے تو ظالم کے نیک اعمال اس کے ظلم کے تناسب سے مظلوم کو دے دیئے جائیں گے۔ جب اس کا نامۂ اعمال نیکیوں سے خالی ہو جائے گا اور مظلوم کا حق باقی رہے گا تو مظلوم کے گناہ اس کے سر ڈال دیئے جائیں گے[1]

قرآن و حدیث سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرے اسے لازماً اس سے توبہ کرنی چاہئے۔ اگر اس نافرمانی سے کسی بندہ کو نقصان پہنچے تو توبہ کے ساتھ اس کی تلافی بھی ضروری ہے۔ کسی کو تکلیف یا اذیت پہنچانے، اس کا حق مارنے، اس کا مال کھانے یا اس کے ساتھ کسی بھی قسم کی زیادتی کے بعد محض اللہ سے توبہ کافی نہیں ہے۔ اس نقصان کو بھی پورا کرنا ہوگا جو دوسرے کو پہنچا ہے۔ امام نوویؒ لکھتے ہیں۔

علماء نے کہا ہے کہ ہر گناہ سے توبہ کرنا واجب ہے۔ اگر اس کا تعلق خدا اور بندہ سے ہے اور کسی انسان کا حق ضائع نہیں ہوا ہے تو توبہ کی تین شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ آدمی اس گناہ سے باز آجائے جس کا وہ ارتکاب کر رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ اپنے کئے پر ندامت محسوس کرے۔ تیسرے یہ کہ اس بات کا عزم کرے کہ پھر اس کا اعادہ نہیں کرے گا۔ اگر ان میں سے ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو توبہ صحیح نہیں ہوگی۔ اگر معصیت کا تعلق انسانی حقوق سے ہے تو ان تین شرائط کے ساتھ ایک اور شرط کا اضافہ ہوگا۔ وہ یہ کہ جس کا جو حق مارا ہے وہ ادا کرے۔ اگر مالیات کی نوعیت کی کوئی چیز ہے تو اسے لوٹا دے۔ اگر تہمت وغیرہ لگائی ہے تو اسے مناسب انتقام کا موقع دے یا اس سے معافی طلب کرے اگر غیبت کی ہے تو معافی تلافی کے ذریعہ اس سے چھٹکارا حاصل کرے[2]

---

[1] بخاری، کتاب المظالم والقصاص، باب من کانت لہ مظلمۃ

[2] ریاض الصالحین، باب التوبہ ص ۱۱-۱۲

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں

امر حق یہ ہے کہ محض توبہ سے مظلوم کا حق ساقط نہیں ہوتا۔ اس معاملہ میں قاتلوں اور دوسرے ظالموں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے ...... توبہ اسی وقت مکمل ہوگی جب کہ ظلم کا عوض فراہم کیا جائے۔ اگر دنیا میں یہ نہ دیا جائے تو آخرت میں لازماً دینا ہی پڑے گا[۱]

ظالم کا کوئی ساتھ نہ دے

ظلم کسی ایک فرد پر ہو رہا ہو یا جماعت پر، اس سلسلے میں معاشرہ پر بھی کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ معاشرہ کو ان ذمہ داریوں کا احساس نہ ہو اور وہ ان کو ادا نہ کرے تو اپنا حق مانگنے والوں اور دوسروں کا حق چھیننے والوں کے درمیان معرکے بھی ہوتے رہیں گے اور کبھی ایک اور کبھی دوسرا غالب بھی آتا رہے گا لیکن ظلم و جور کا استیصال نہ ہوگا۔ برائیاں اس وقت مٹتی ہیں جب کہ پورا معاشرہ ان کے خلاف حرکت میں آجائے ان کو قدم جمانے نہ دے اور جہاں کوئی برائی سر اٹھائے اسے کچل کر رکھ دے۔ اسلام ظلم کے خلاف اسی قسم کی فضا پیدا کرتا ہے اس سلسلے میں اس کی سب سے پہلی ہدایت یہ ہے کہ کوئی شخص ظلم و زیادتی میں کسی کا ساتھ نہ دے اور ظالم کا کوئی تعاون نہ کرے۔ اوس بن شرحبیل بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من مشی مع ظالم لیقویہ وھو یعلم انہ ظالم فقد خرج من الاسلام[۲]	جو شخص ظالم کو ظالم جانتے ہوئے اسے تقویت پہنچانے کے لئے اس کے ساتھ چلے وہ اسلام سے خارج ہو گیا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

---

[۱] فتاوی ابن تیمیہ طبع جدید ۱۸/۱۸۸ اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھی جائے امام غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین ۲/۱۱۳-۱۱۹ [۲] مشکوٰۃ المصابیح۔ کتاب الآداب، باب الظلم بحوالہ بیہقی۔ قال المنذری رواہ الطبرانی فی الکبیر وسندہ، حدیث غریب۔ الترغیب والترہیب ص۴۲۲

من اعان علی خصومۃ بظلم فقد باء بغضب اللہ [1]

جس نے کسی جھگڑے میں ظلم کے ساتھ مدد کی وہ اللہ کا غضب لے کر لوٹا

مظلوم کا ساتھ دیا جائے

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ظالم سے عدم تعاون بھی مظلوم کے ساتھ ہمدردی ہے بعض اوقات تو ظالم کے ساتھ آدمی کے مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ ان مفادات کو چھوڑ دینا بڑی قربانی ہے لیکن اس کے باوجود مظلوم کی مظلومی اس سے اونچے کردار کا تقاضہ کرتی ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ ظالم کے مقابلے میں مظلوم کا ساتھ دیا جائے۔ اس کی دست گیری اور مدد کی جائے یہی کردار اسلام پیدا کرتا ہے۔ اس نے اس بات کی تعلیم دی اور تاکید کی کہ کسی کے ساتھ ظلم ہو رہا ہو تو اسے بے یار و مددگار نہ چھوڑا جائے بلکہ اس کی مدد کی جائے اور اسے ظالم کے پنجے سے چھڑایا جائے۔ اخلاق کی دنیا میں اس کا بھی ایک مقام ہے کہ انسان کسی کمزور پر دست درازی نہ کرے لیکن یہ ایسا مقام ہے کہ وہ اس سے نیچے اتر آئے تو حیوان کی سطح پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کی انسانیت، اخلاق اور شرافت کا تقاضہ یہ ہے کہ کوئی درندہ صفت آدمی کسی بے بس اور مجبور شخص پر ہاتھ اٹھائے تو وہ ڈھال بن جائے اور اس کی چیرہ دستی کو روک دے۔ اسلام انسان کو انسانیت کے اسی مقام بلند تک پہنچاتا ہے حضرت براء بن عازبؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سات باتوں کا حکم دیا اور سات باتوں سے منع فرمایا ان میں سے ایک بات یہ بھی تھی کہ ہم مظلوم کی مدد کریں [2]۔ اس حکم کی قانونی حیثیت کے بارے میں امام نووی لکھتے ہیں:۔

..... اما نصر المظلوم فھو فرض ..... رہا مظلوم کی مدد کرنا تو یہ ان احکام میں سے

---

[1] ابوداؤد، کتاب القضایا، باب فی الرجل یعین علی خصومۃ الخ اسی مفہوم کی ایک روایت ابن ماجہ میں بھی ہے ملاحظہ ہو ابواب الاحکام باب من ادعیٰ مالیس لہ

[2] بخاری، کتاب الاشربہ، باب آنیۃ الفضۃ۔ مسلم کتاب اللباس۔

الکفایۃ وھو من جملۃ الامر بالمعروف والنھی عن المنکر وانما یتوجہ الامر بہ علیٰ من قدر علیہ ولم یخف ضررا [1]

سے ہے جو فرض کفایہ ہیں۔ یہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے ذیل میں آتا ہے۔ اس کے مخاطب (معاشرہ کے) وہ افراد ہیں جو اس کی طاقت رکھتے ہوں اور اس کی وجہ سے انھیں کسی نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔

علامہ ابن دقیق العید کہتے ہیں

ونصر المظلوم من الفروض اللازمۃ علی من علم بظلمہ وقدر علی نصرہ وھو من فروض الکفایات لما فیہ من ازالۃ المنکر ورفع الضرر من المسلم [2]

مظلوم کی مدد ان فرائض میں داخل ہے جو اس شخص پر لازم ہوتے ہیں جو یہ نہ جانتا ہو کہ کسی پر ظلم ہو رہا ہے اور وہ اس کی مدد بھی کر سکتا ہو۔ یہ ان احکام میں سے ہے جو فرض کفایہ ہیں اس لئے کہ اس سے منکر کو مٹایا اور ایک مسلمان کو پہونچنے والے ضرر کو دور کیا جاتا ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی پر ظلم ہو رہا ہو تو جو شخص اس ظلم کو روک سکتا ہو اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ آگے بڑھ کر اسے روک دے۔ یہ معاشرہ پر فرض کفایہ ہے۔ اگر کسی نے بھی یہ فرض انجام نہ دیا تو پورا معاشرہ گناہ گار ہوگا اور اللہ تعالیٰ کو اس کا جواب دینا ہوگا۔ معاشرہ سے یہ فرض صرف اسی صورت میں ساقط ہوگا جب کہ یہ مان لیا جائے کہ اس میں ایک شخص بھی ظلم کے خلاف آواز اٹھانے اور مظلوم کی حمایت میں کھڑے ہونے کی طاقت نہیں رکھتا تھا اور اس کی وجہ سے اسے ناقابل برداشت نقصان پہونچنے کا اندیشہ تھا۔

ظالم کو ظلم سے روکا جائے

جب کبھی کوئی ستمگر اٹھ کر چاروں طرف تباہی مچادے، بندگانِ خدا کا خون بہائے

---

[1] شرح مسلم ۲/۱۸۸ [2] احکام الاحکام ۴/۲۱۸

ان کے حقوق چھین لے اور ان کے ساتھ جانوروں سے بدتر سلوک کرنے لگے تو جو لوگ غیبی یا با اخلاق سمجھے جاتے ہیں ان پر بالعموم دو طرح کے ردعمل ہوتے ہیں۔ ایک ردعمل سکوت اور خاموشی کا ہوتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ ان کی حیثیت تماشائی کی ہوتی ہے اور ظلم کی زد دوسروں پر پڑتی ہے۔ دوسرا ردعمل اس وقت ہوتا ہے جب کہ ظلم کے تازیانے خود ان پر برستے ہیں۔ یہ ردعمل آہ وبکا اور فریاد و ماتم کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسلام نہ تو گونگی بہری دینداری کا قائل ہے اور نہ محض آہ و فغاں کو کافی سمجھتا ہے اس لئے کہ آدمی چاہے یہ سوچ کر مطمئن ہو جائے کہ کسی ظلم و زیادتی میں اس کا ہاتھ نہیں ہے یا رو دھو کر دل کا بوجھ تھوڑا ہلکا کرلے لیکن اس سے بہرحال نہ تو ظلم مٹ سکتا ہے اور نہ عدل وجود میں آسکتا ہے ظلم کی بھی ایک طاقت ہوتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ طاقتور ہی ظلم کرتا ہے، اسے توڑنے کے لئے اس کے خلاف علم اٹھانا، اس کے مقابلے میں سینہ سپر ہونا، اس کے لئے جان و مال لٹانا اور بڑی جد وجہد کرنی پڑتی ہے تب حقداروں کا حق ملتا ہے۔ مظلوموں کی دادرسی ہوتی ہے اور بڑی بات یہ کہ اپنا فرض ادا ہوتا ہے۔ مومن کی یہی شان بتائی گئی ہے کہ وہ ظالم کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کرتا اور اسے ظلم سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر یہ امت اس شان اور عزم و حوصلے کے اہل ایمان سے خالی ہو جائے تو اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ اپنی زندگی کھو چکی اور اس کی اخلاقی موت واقع ہو گئی۔ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔

اذا رأيتم امتى تهاب الظالم ان تقول له انك انت الظالم فقد تودع منهم [۱]

جب تم دیکھو کہ میری امت ظالم سے یہ کہتے ہوئے ڈر رہی ہے کہ تم ہی ظالم ہو تو سمجھ لو کہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے اس کے لئے بڑی جرأت وہمت اور ایمانی طاقت کی ضرورت ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سلطان جابر کے سامنے کلمۂ حق کہنا سب سے بڑا جہاد ہے اور

---

[۱] مسند احمد ۱۶۳/۲، ۱۹۰

اس راہ میں جان دینا سب سے بڑی شہادت ہے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ ظالم کے خلاف اس طرح کے جان باز اور اصحاب عزم نہ اٹھیں تو ظلم پھولنے پھلنے لگے گا اور اس کے نتائج بد بھی سامنے آکر رہیں گے۔ خدائے تعالیٰ ظلم کو سخت ناپسند کرتا ہے۔ جب وہ حد سے بڑھ جاتا ہے تو اس کا عذاب آتا ہے اور برے بھلے سب ہی اس میں پس جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث میں تاکید کی گئی ہے کہ ظلم کو ابھرنے اور پنپنے نہ دیا جائے ورنہ پورا سماج تباہ ہو کر رہے گا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ فرماتے ہیں۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا ہے:۔

ان الناس اذا رأوا الظالم فلم یاخذوا علی یدیہ اوشك ان یعمہم اللہ بعقاب منہ [1]

جب لوگ ظالم کو دیکھیں اور اس کا ہاتھ پکڑ کر ظلم سے نہ روک دیں تو بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے ان سب پر عذاب عام نازل کر دے۔

کسی گروہ کو ظلم کرنے نہ دے

اس طرح اسلام یہ چاہتا ہے کہ جب بھی کسی فرد پر ظلم ہو تو معاشرہ اس کی حمایت میں کھڑا ہو جائے اور ظلم کو روکنے کی پوری کوشش کرے۔ اس کا بھی امکان ہے کہ ایک فرد ہی نہیں کوئی ایک گروہ دوسرے گروہ پر جور و ستم ڈھانے لگے۔ یہ محض امکان ہی نہیں دنیا کی تاریخ اس طرح کے جور و ستم سے بھری پڑی ہے۔ اسلامی معاشرہ میں خدانخواستہ کبھی یہ صورت پیش آئے تو دیکھئے قرآن مجید کا کیا حکم ہے؟

وَإِنۡ طَآئِفَتَانِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اقۡتَتَلُوۡا فَاَصۡلِحُوۡا بَيۡنَهُمَا فَاِنۡۢ بَغَتۡ اِحۡدٰٮهُمَا عَلَى الۡاُخۡرٰى

اگر ایمان والوں میں سے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں صلح و صفائی کرا دو۔ لیکن اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو تم اس گروہ

---

[1] ترمذی، ابواب الفتن، باب ماجاء فی نزول العذاب اذا لم یغیر المنکر۔ ابو داؤد، کتاب الملاحم، باب الامر والنہی

فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

(الحجرات : ۹ - ۱۰)

سے جنگ کرو جو زیادتی کرے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف پلٹ آئے۔ جب وہ پلٹ آئے تو ان کے درمیان عدل کے ساتھ صلح کرا دو۔ اور انصاف کرو۔ بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ مسلمان تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ پس اپنے دو بھائیوں میں (جب جھگڑا ہو تو) صلح کرا دو۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ امید ہے کہ تم پر رحم کیا جائیگا۔ [۱]

اس آیت سے حسب ذیل باتیں نکلتی ہیں۔

۱۔ مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو فرمایا گیا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا (ان کے درمیان صلح کرا دو) اس کے لئے جو بھی کوشش کی جائے، نصیحت کی جائے، غلط فہمیوں کو دور کیا جائے، نزاع اور اختلاف کے نقصانات بیان کئے جائیں۔ اتحاد اور محبت کے فوائد سمجھائے جائیں، اثر و رسوخ استعمال کیا جائے، وہ اسلام کے نزدیک پسندیدہ اور بڑے اجر و ثواب کی مستحق ہے حضرت ابو درداءؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے سوال کیا کہ کیا میں تمہیں وہ عمل نہ بتاؤں جو (نفل) روزہ، صدقہ اور نماز سے بھی) زیادہ فضیلت رکھتا ہے؟ ہم نے عرض کیا ضرور بیان فرمائیے۔ آپ نے فرمایا۔

اصلاح ذات البين فان فساد ذات البين هي الحالقة [۲]

وہ ہے لوگوں کے تعلقات کو ٹھیک کرنا اور ان کے اختلافات کو دور کرنا۔ رہا لوگوں کے تعلقات کو بگاڑنا تو یہ آدمیوں کی نیکیوں کو مونڈ دینے والا عمل ہے۔

---

[۱] وان طائفتان من المومنین اقتتلوا... الآیہ (اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں ....) یہ انداز بتاتا ہے کہ مسلمانوں کی کسی بھی دو جماعتوں میں اختلاف کو لڑائی جھگڑے کی شکل نہیں اختیار کرنی چاہئے۔ یہ ایک اتفاقی بات ہی ہو سکتی ہے کہ وہ آپس میں لڑ پڑیں۔ تفسیر کبیر ۵۷۲/۷ [۲] ترمذی ابواب صفۃ القیامۃ، باب.... ابو داؤد، کتاب الآداب، باب فی اصلاح ذات البین۔

۲۔ یہ صلح وصفائی عدل وانصاف اور اللہ کی کتاب کے مطابق ہوگی۔ اس سے قطع نظر کہ کس فریق کو اس سے فائدہ پہونچتا ہے اور کس کو نقصان؟ علامہ بغوی کہتے ہیں۔

فاصلحوا بینھما بالدعاء الی حکم کتاب اللہ والرضا بما فیہ لھما وعلیھما [1]	ان کے درمیان صلح کرادو۔ انھیں اس بات کی دعوت دے کر کہ اللہ کی کتاب جو حکم دے اسے ان میں اور اسکے فیصلہ کو بخوشی قبول کرلیں چاہے وہ ان کے حق میں جائے یا ان کے خلاف۔

۳۔ محض جھگڑے کو ختم کر دینا کافی نہیں ہے بلکہ عدل وانصاف اور اللہ کی مرضی کے مطابق اس کا فیصلہ ضروری ہے، تاکہ مظلوم کو اس کا حق ملے اور اسباب نزاع ختم ہوں اور اگر یہ اسباب ختم نہ ہوں تو کسی بھی وقت دوبارہ نزاع ابھر سکتی ہے۔ علامہ ابوالسعود کہتے ہیں

فاصلحوا بینھما بالعدل بفصل ما بینھما علی حکم اللہ تعالیٰ ولا تکتفوا بمجرد متارکتھما عسیٰ ان یکون بینھما قتال فی وقت آخر [2]	ان کے درمیان عدل وانصاف کے ساتھ صلح کرو۔ وہ اس طرح کہ اللہ کے حکم کے مطابق ان کے اختلاف کا فیصلہ چکا دو۔ محض ان سے کنارہ کشی اختیار کرنے پر اکتفا نہ کرو ورنہ ہوسکتا ہے کہ کسی دوسرے وقت ان کے درمیان جھگڑا ابھر جائے

۴۔ نزاع اور اختلاف کے بعد عدل وانصاف سے ہٹ جانے کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے اس پر خاص طور پر زور دیا گیا تاکہ کسی بھی مرحلہ میں عدل وانصاف سے سرمو انحراف نہ ہونے پائے۔ علامہ ابوالسعود کہتے ہیں۔

وتقیید الاصلاح بالعدل لانہ مظنۃ الحیف لوقوعہ	(دوبارہ) اصلاح کے حکم کے ساتھ عدل کی قید اس لئے لگائی ہے کہ جنگ کے بعد جو صلح

---

[1] یہی بات تفسیر خازن میں بھی کہی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو خازن مع بغوی ۶/۱۸۶

[2] تفسیر ابی السعود علی ہامش الرازی ۷/۵۳ ۔ یہی بات روح المعانی میں بھی کہی گئی ہے جزء ۲۶/۱۵۰

بعد المقاتله وقد اکدّ ذالک حیث قال واقسطوا ای واعدلوا فی کل ما تأتون و ما تذرون [۱]

صفائی ہوگی اس میں ناانصافی کا اندیشہ ہے۔ پھر اس کی مزید تاکید کے طور پر فرمایا "واقسطوا" یعنی جو کچھ تم کرا در جو نہ کرو سب میں انصاف کا رویہ اختیار کرو۔

۵۔ فریقین میں سے ایک ظلم و زیادتی پر اصرار کرے اور حق وانصاف کے سامنے جھکنے کے لئے تیار نہ ہو تو مظلوم گروہ کی حمایت ضروری ہے تاکہ بزور اس کا حق اسے ظالم سے دلایا جاسکے۔ علامہ ابوالسعود کہتے ہیں۔

یجب معاونة من بغی علیه بعد تقدیم النصح والسعی فی المصالحة [۲]

خیر خواہی اور مصالحت کی کوشش کے بعد اس شخص کی معاونت ضروری ہے جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے۔

۶۔ جو گروہ ظلم و زیادتی کرے اس کے خلاف طاقت اس وقت استعمال کی جائے گی جب کہ اصلاح کی کوشش ناکام ہوجائے۔ اس سے پہلے طاقت کا استعمال صحیح نہیں ہے۔ علامہ ابوبکر جصاص حنفی کہتے ہیں۔

امر الله تعالیٰ بالدعاء الی الحق قبل القتال ثم ان ابت الرجوع قوتلت [۳]

اللہ تعالیٰ نے قتال سے پہلے حق کی طرف بلانے کا حکم دیا ہے پھر اگر وہ حق کی طرف رجوع سے انکار کردے تو اس سے قتال کیا جائے گا۔

علامہ ابن عربی مالکی کہتے ہیں۔

ان الله سبحانه امر بالصلح قبل القتال وعین القتال عند البغی [۴]

اللہ تعالیٰ نے قتال سے پہلے صلح کا حکم دیا ہے اور قتال کو اس صورت کے ساتھ مخصوص کیا ہے جب کہ بغاوت اور سرکشی ہو۔

---

[۱] ابوالسعود: تفسیر ۳/۷۵ یہی الفاظ روح المعانی کے بھی ہیں ۲۶/۱۵۰ [۲] تفسیر ابی السعود ۷/۴/۵ [۳] احکام القرآن ۳/۴۹۳ [۴] احکام القرآن ۲/۲۲۴

۷۔ ظالم اور باغی گروہ کے خلاف طاقت کا استعمال کون کرے اور کس حد تک کرے ؟ یہ ایک اہم سوال ہے اس کا جواب علامہ ابوبکر جصاص حنفی نے تفصیل سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر باغی گروہ اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کے لئے تیار نہ ہو تو اس سے قتال کا حکم دیا گیا ہے۔ بظاہر اس میں قتال کی سب ہی صورتیں داخل ہیں۔ اگر اس کے لئے طاقت کا تھوڑا سا استعمال کافی ہو جیسے لاٹھی چلانا یا جوتوں سے پٹائی کرنا تو زیادہ طاقت استعمال نہیں کی جائے گی لیکن اگر اس سے وہ ظلم اور بغاوت سے باز نہ آئے تو تلوار بھی اٹھائی جائے گی۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں بھی تلوار اٹھانا ناجائز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے جو شخص منکر کو دیکھے وہ اسے طاقت سے بدل دے، اگر وہ اس کی طاقت نہ رکھتا ہو تو زبان سے اسے بدلے (اسے بدلنے کے لئے آواز اٹھائے) اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل سے ناپسند کرے۔ یہ ایمان کا کمزور درجہ ہے۔ اس میں آپ نے طاقت کے ذریعہ منکر کے ازالہ کا حکم دیا ہے۔ بظاہر اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو منکر کا ازالہ لازماً کیا جائے۔[1]

صحیح بات یہ ہے کہ اس معاملہ میں حکومت اور معاشرہ کے درمیان فرق کرنا ہوگا۔ ظلم و زیادتی کو طاقت سے روکنا اصلاً حکومت کی ذمہ داری ہے۔ اگر حکومت اپنی ذمہ داری محسوس کرے تو معاشرہ کا فرض ہے کہ وہ اس کی طرف اسے توجہ دلائے اور ظلم کو مٹانے میں اس کے ساتھ تعاون کرے۔ جیسے مظلوم کے حق میں شہادت فراہم کرنا۔ اسے اخلاقی اور مالی مدد فراہم کرنا۔ ظالم کو کسی طرح کا تعاون نہ دینا۔ اس کا سماجی مقاطعہ کرنا، اس بات کی کوشش کرنا کہ اس کی تعزیر و تادیب ہو اور قرار واقعی اسے سزا ملے۔ اس طرح کے اور بھی اقدامات ہو سکتے ہیں جو معاشرہ کر سکتا ہے بلکہ اسے کرنا چاہئے۔ بعض ہنگامی حالات میں وہ مظلوم کی جان مال اور عزت و آبرو کو بچانے کے لئے قوت کا استعمال بھی کر سکتا ہے لیکن اس معاملہ میں وہ ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینا اس کے لئے صحیح نہیں ہوگا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی باغی گروہ اسلامی حکومت ہی کے خلاف کھڑا ہو جائے۔ اس صورت

---

[1] احکام القرآن ۳/۴۹۱

میں معاشرہ کا فرض ہے کہ وہ بغاوت کے کچلنے میں حکومت کے ساتھ تعاون کرے۔

اس کا بھی امکان ہے کہ خود حکومت ظلم و جور کا رویہ اختیار کرے تو اس وقت اسے روکنے کی بھرپور کوشش کی جائے گی لیکن یہ بڑا نازک کام ہے۔ اس میں اس کا خیال رکھا جائے گا کہ ظلم کو روکنے میں کوئی بڑا فتنہ نہ پیدا ہو اور دوسرے مظالم کا دروازہ نہ کھل جائے۔ تفسیر کبیر میں یہی بات اس طرح کہی گئی ہے

فقاتلوا التی تبغی ای الظالم یجب علیکم دفعه منه ثم ان الظالم ان کان هو الرعیة فالواجب علی الامیر دفعهم وان کان هو الامیر فالواجب علی المسلمین منعه بالنصیحة فما فوقها وشرطه ان لا یثیر فتنة مثل التی فی اقتتال الطائفتین او اشد منها[1]

تم جنگ کرو اس گروہ سے جو حد سے آگے بڑھے، یعنی ظالم ہے۔ تم پر ظالم کو مظلوم سے دفع کرنا واجب ہے اب اگر ظالم کا تعلق رعایا سے ہے تو امیر پر واجب ہوگا کہ ظلم کرنے والوں کو دفع کرے لیکن اگر ظالم خود امیر ہو تو مسلمانوں پر واجب ہوگا کہ اسے نصیحت سے یا اس سے آگے کی کسی تدبیر سے ظلم سے روک دیں۔ لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس طرح کا یا اس سے بڑا فتنہ نہ پیدا ہو جائے جیسے دو گروہوں کی جنگ سے پیدا ہوتا ہے۔

اس طرح اسلام حکومت اور معاشرہ دونوں کو ظلم کے خلاف کھڑا کرتا ہے اور دونوں کے تعاون سے ظلم کو ختم کرتا ہے۔ وہ حکومت کو ہدایت کرتا ہے کہ ظلم کو طاقت سے روکے اور معاشرہ کو حکم دیتا ہے کہ ظلم کے مٹانے میں حکومت کے ساتھ تعاون کرے اور اس بات کی نگرانی کرتی رہے کہ حکومت خود بھی عدل کے راستہ سے ہٹنے نہ پائے۔

ظالم اور مظلوم دونوں کی مدد کی جائے

اسلام معاشرہ کو ظلم سے پاک کرنا چاہتا ہے اس لئے وہ ظلم کے خلاف تو سخت

[1] تفسیر کبیر ۷/ ۵۷۲۔ کسی گروہ کے ظلم اور بغاوت کی بہت سی شکلیں ہو سکتی ہیں اور حالات بھی مختلف ہو سکتے ہیں اسی لئے ان کے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ یہاں ان سب سے بحث نہیں کی گئی ہے۔ تفصیل کے لئے فقہ کی کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں۔

فضا تیار کرتا ہے لیکن ظالم کے خلاف نفرت اور عداوت کے جذبات نہیں بھڑکاتا بلکہ اسے وہ ہمدردی اور خیر خواہی کا مستحق سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ظالم اپنے غلط رویے سے چاہے اسے اس کا شعور ہو یا نہ ہو، خود کو تباہ کرتا ہے۔ اس کی دنیا بھی برباد ہوتی ہے اور آخرت بھی۔ اسلام کو نہ تو مظلوم کی تباہی گوارہ ہے اور نہ ظالم کی۔ اسے دونوں کے ساتھ ہمدردی ہے اور وہ دونوں کو بچانا چاہتا ہے۔ لیکن اس ہمدردی کی نوعیت مختلف ہے۔ حدیث میں کہا گیا ہے کہ ظالم اور مظلوم دونوں ہی تمہاری مدد کے محتاج ہیں۔ مظلوم کی مدد یہ ہے کہ اسے ظالم کی چیرہ دستی سے بچایا جائے اور ظالم کی مدد یہ ہے کہ اسے جور و ستم سے باز رکھا جائے۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

انْصُرْ اَخَاكَ ظَالِمًا اَوْ مَظْلُوْمًا قَالُوا يارسول اللّٰه هٰذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما قال تاخذ فوق يديه [1]

اپنے بھائی کی مدد کرو چاہے وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ صحابہ نے عرض کیا۔ اگر وہ مظلوم ہوگا تو بلاشبہ ہم اس کی مدد کریں گے لیکن ظالم ہو تو کیسے مدد کریں؟ آپؐ نے فرمایا تم اس کا ہاتھ پکڑ لو (اور اسے ظلم کرنے نہ دو۔ یہی اس کی مدد ہے)

آج کی جاہلیت کی طرح جاہلیت عرب میں بھی ہر معاملہ میں اپنے خاندان، قبیلہ ذات اور برادری کو دیکھا جاتا اور حق و ناحق سے آنکھیں بند کر کے اس کی حمایت اور نصرت کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ اس بنیاد پر بڑی بڑی جنگیں ہوتی رہتی تھیں اور خون خرابہ سے عرب کا ریگستان سرخ ہوتا رہتا تھا۔ اسلام نے اس عصبیت جاہلیہ کو ختم کیا۔ اس نے کہا قوم کے ساتھ اس میں شک نہیں کہ ہمدردی ہونی چاہئے لیکن اس ہمدردی کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر وہ ظلم و زیادتی کی روش اختیار کرے تو اسے آگے بڑھنے سے روک دیا جائے، نہ یہ کہ ہلاکت کے جس گڈھے میں وہ گر رہی ہے اس میں آدمی خود بھی کود پڑے۔

حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ دو نوجوان جن میں سے ایک مہاجر اور دوسرا انصاری

---

[1] بخاری، کتاب المظالم والقصاص، باب اعن اخاک ظالماً او مظلوماً۔

تھا آپس میں لڑ پڑے انصاری نوجوان نے انصار کو مدد کے لئے پکارا اور مہاجرین سے تعلق رکھنے والے نوجوان نے مہاجرین کو آواز دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنا تو باہر تشریف لائے۔ لوگوں نے عرض کیا کہ دو نوجوانوں کا جھگڑا تھا کوئی خاص بات نہیں ہے۔ اس پر آپ نے اطمینان کا اظہار فرمایا کہ کوئی بڑا حادثہ پیش نہیں آیا۔ ایک روایت میں آتا ہے کہ نوجوانوں کی اس پکار کو سن کر آپؐ نے فرمایا

دعوها فانها مُنْتِنَةٌ	اسے ختم کر دو یہ تو بڑی گندی پکار ہے۔

اس کے بعد آپؐ نے فرمایا

ولينصر الرجل اخاه ظالما او مظلوما ان كان ظالما فلينهه فانه له نصر وان كان مظلوما فلينصره [1]	آدمی کو اپنے بھائی کی مدد کرنی چاہئے خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ اگر ظالم ہو تو اسے ظلم سے باز رکھے۔ یہی اس کی مدد ہے اور مظلوم ہو تو (ظالم کے مقابلہ میں) اس کی حمایت کرے۔

کسی فرد یا گروہ کی مظلومی پر ایک مسلمان کو جو تکلیف ہوتی ہے یا ہو سکتی ہے اور جس خلوص اور ہمدردی سے وہ اس کا مداوا چاہتا ہے، ظالم سے بھی اسے اتنی ہی ہمدردی ہونی چاہئے۔ اسے تباہی سے بچانے کے لئے بھی اس کے اندر وہی دل سوزی دردمندی اور تڑپ پائی جانی چاہئے جو مظلوم کے حق میں اس کے اندر پائی جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مظلوم کی صرف دنیا خراب ہوتی ہے اور ظالم کی دنیا ہی نہیں آخرت بھی برباد ہوتی ہے یہ بہت بڑی بربادی ہے۔ اس پہلو سے تو مظلوم سے زیادہ ظالم ہمدردی کا مستحق ہے۔

---

[1] مسلم، کتاب البر والصلہ، باب نصر الاخ ظالما او مظلوما

ترجمہ و تلخیص

مسلمان قاضیوں کے تذکرے

ڈاکٹر بدری محمد فہد ———— ترجمہ : ابوسعد اصلاحی

مقدمہ

زمانہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ بہت سے نئے موضوعات و مباحث نے اسلامی تہذیب و تمدن کو ایک ناقابل فخر و تعجب خیز رفعت عطا کی۔ لیکن موضوع قضاء کہ جس پر اسلامی عدل اجتماعی کا انحصار ہے، اس روشنیٔ علم سے یکسر محروم رہا۔ ناقد حضرات نے اسلامی تہذیب کے دوسرے مباحث و موضوعات کے مقابلے میں اس پر توجہ دینے میں سخت کوتاہی برتی ہے، جبکہ عدل اجتماعی کا مطالعہ دوسرے اور موضوعات کے ساتھ ساتھ قضاء سے بہت زیادہ متعلق ہے۔ اور پھر یہ بھی کہ ایسا مطالعہ جو تمام اسلامی ممالک کی ثقافت پر حاوی ہو۔ قرون وسطی میں مسلمانوں کی تہذیبی و روحانی وحدت کا پتہ دیتا ہے۔ موجودہ تاریخی بحثیں جو کہ مختلف اسلامی ممالک کے تمدن کی ثقافت کشائی کرتی ہیں، انھی کے غاروں میں دبے ہوئے اسلامی قضاء کے ورثہ پر تھوڑی بہت روشنی ڈالتے ہوئے یہ واضح کرتی ہیں کہ مسالک کے ظہور سے پہلے قضاء کا موضوع روایت اور قیاس سے کس طرح سیراب ہوا۔ اور لوگوں نے کس طرح احکام کی پیروی کی۔ اور آخر میں اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ علماء نے اپنے مسالک سے آزاد ہو کر اپنے علم سے کس طرح فیصلہ دیا۔ یہ چیز تطبیقی میدان میں فقہ اسلامی کے ان احکام کی کثرت کا پتہ دیتی ہے جو کہ حکام دیا کرتے تھے۔

ہمارے اسلاف نے موضوع قضاء کی طرف توجہ کر کے ہر شہر کے قضاۃ کے بارے میں لکھا ہے۔ اور ان کتابوں کو قضاء کے احکام بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اپنی عادت

کے مطابق لطائف اور دلچسپ باتوں سے آراستہ کیا ہے۔ یہ لطائف مجلس قضاء میں پیش آیا کرتے تھے۔ وکیع کی کتاب "اخبار القضاۃ" کندی کی کتاب "الولاۃ و کتاب القضاۃ" اور ہندی کی کتاب "دیوان الوثائق"[1] مندرجہ بالا باتوں کی تصدیق کرتی ہے۔

قضاۃ کی تاریخ مختلف ممالک میں عدل اسلامی کے چلن اور قضاء کے عروج و زوال پر روشنی ڈالتی ہے۔ جبکہ حکام اور خلفا اپنی مرضی کے مطابق قاضیوں کو حکم نامے جاری کرنے پر مجبور کرتے تھے۔ نتیجہ کے طور پر تھوڑی ہی مدت میں قضاء کا تقدس آلودہ ہو گیا۔ اسی بنا پر تاریخ قضاۃ کی اشاعت اور اس کا مطالعہ قاری کے سامنے قضاء اسلامی کے حقائق اور سچے نقوش ابھارے گا۔ اور برے نمونوں سے قاری کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

ٹھیک اسی طرح تاریخ کی اشاعت و مطالعہ اس بات کو واضح کردے گا کہ علماء اور قضاۃ کس طرح دربار حکومت سے آزاد[2] ہو کر کسی خاص[3] مسلک کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں ہوئے۔

امام ابو حنیفہؒ کا منصب قضاء سے انکار اور امام مالکؒ کا موطا کو حکومت کی قانونی دستاویز بنانے سے گریز کے مشہور واقعات اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ اس کی سب سے بڑی شہادت دور عباسی میں امام احمد بن حنبل پر مظالم کا مشہور واقعہ ہے۔ اندلس میں اموی حکومت نے لوگوں کو کسی خاص مسلک کے التزام پر مجبور نہیں کیا اور اس دور حکومت میں قاضی کا انتخاب اس کے اخلاق و کردار کی بنا پر عمل میں آتا تھا اور قاضی اپنے مسلک کے مطابق فیصلہ دینے میں آزاد تھا۔

ہمارے اسلاف کی توجہ کا مرکز قضاء کے تاریخی پہلو ہی پر نہیں بلکہ انھوں نے قضاء کے فقہی پہلو کو بھی اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ اور اس سلسلہ میں ایک ضخیم ورثہ چھوڑا ہے جس کا کچھ حصہ عمومی طور پر قضا سے متعلق ہے اور کچھ دوسرے خاص پہلوؤں پر مشتمل ہے

---

[1] اس کتاب کا ذکر مقالہ میں آگے آ رہا ہے۔ [2] اس سلسلہ میں کتاب "التاریخ فی العصر العباسی" مطالعہ کریں۔ [3] حوالہ گزشتہ

جن میں ان مناقشات کا ذکر ہے جو کہ ایک خاص جزو کا مطالبہ کرتے ہیں تاکہ قاری کے سامنے قضاۃ اور ارباب حل وعقد کے سارے مسائل سمٹ کر آجائیں۔

جب میں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا تو اس بات کا شدت سے احساس ہوا کہ قضاء اسلامی کے بارے میں تمام مسلمان مصنفین کی تحریروں کا احاطہ نہ کر پانے کی وجہ سے اس موضوع سے وفاداری نہیں ہو سکی۔ لیکن چونکہ موضوع بڑا ہی مقدس ہے اس لئے اس پر قلم اٹھانے کا ارادہ کر ہی لیا ہے اور استدراکات کو دوسروں پر چھوڑ دیا ہے۔ تاکہ موضوع کے مطالعہ کا شوق پروان چڑھے۔ موضوع اتنا جامع اور بسیط ہے کہ کسی ملک کے ایک دو ناقد اس کا حق ادا کرنے سے قاصر رہیں گے۔ اس کے لئے انتھک اور جان توڑ کوششوں کی ضرورت ہے۔

ان چند اوراق میں چند باتیں قابل توجہ ہو سکتی ہیں سپرد قلم ہیں۔

(۱) یہ چند اوراق جن کا تعلق اسلامی ورثہ سے ہے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ چند کتابوں کی طباعت واشاعت ان کی شہرت کا سبب بن سکتی ہے جب کہ ان سے بہتر اور بنیادی تصانیف عدم طباعت واشاعت کی بنا پر پردۂ گمنامی میں پڑی ہوئی ہیں اس سے بڑھ کر ہمارے جہل کا اور کیا شاخسانہ ہو سکتا ہے۔

(۲) تمام تالیفات جو قصبوں اور شہروں کے قضاۃ کے بارے میں شرق وغرب کے تمام مسلم ممالک میں دستیاب ہیں، مسلمانوں کی تہذیبی وثقافتی وحدت کا پتہ دیتی ہیں۔ مثلاً ابو المہلب ھشیم بن سلیمان العیشی المتوفی ۲۷۵ھ / ۸۸۸ء کی کتاب "ادب القاضی و القضاء" مولف امام ابوحنیفہ کے مسلک کی پیروی کرتے تھے حالانکہ یہ وسط افریقہ میں رہتے تھے جہاں مالکی ثقافت کا چلن تھا۔

(۳) لگ بھگ یا بعد کے قضاۃ کے بارے میں اکثر تالیفات ہمارے ہی عہد کے مولفین کی ہیں اسی لئے میں نے یہ کوشش کی ہے کہ قاضی کی کتاب کے بعد مولف کا نام لکھوں تاکہ مکمل طور سے واضح ہو جائے کہ قدماء میں کس نے قضاء کی جانب توجہ کی ہے اور اپنے لوگوں میں سے کس نے اس وظیفہ کو اپنی توجہ کا مرکز بنالیا ہے خواہ وہ حکومت کا

دنیاوی محافظ، مشیر یا قاضی رہا ہو۔

(۴) قضاء اسلامی کی تاریخ پر پہلی کتاب "اخبار قضاۃ البصرۃ" اس کے مولف ابن عبید معمر بن المثنیٰ (۲۰۹ھ / ۸۲۴ء) ہیں۔ اور پہلی فقہی کتاب جو کہ معاملاتِ قضاء سے متعلق ہے ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم (۱۸۲ھ / ۷۹۸ء) کی "ادب القضاء" ہے۔

(۵) یہ چند اوراق اور جہالت کے قضاء کا بھی پتہ دیں گے کہ کوئی ملازمِ حکومت نہیں تھا اور ایک معاملہ فہم فیصلہ دیا کرتا تھا۔

(۶) اسلام ایک نئی شریعت اور نئے قضاء کے ساتھ جلوہ افروز ہوا۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے قاضی کی حیثیت سے شریعت کے احکام کی تطبیق کی جو کہ اول اول تو حدیث و سیرت کی کتابوں کی زینت بنے اور بعد کے زمانوں میں ایک جگہ سمو دئے گئے اور قضا قادر احکام کے لئے مثالی حیثیت اختیار کر گئے۔

(۷) تاریخ قضاۃ یا قضاء سے متعلق فقہی کتابوں میں، مولفین یا تو عربی ہیں یا عجمی۔

(۸) شیعی قضاء کی کتابوں پر اسنے زمانے میں کم تھیں جب کہ بعد کے زمانے میں ان کتابوں کی بھرمار ہو گئی۔ میں نے زیادہ تر آغا بزرگ الطہرانی پر اعتماد کیا ہے۔ مگر انھوں نے بھی اپنے مصادر کے متعلق کچھ ذکر نہیں کیا ہے۔ اور جن کا ذکر بھی کیا ہے وہ چند فقہی کتابوں کی لمبی لمبی فصلوں سے زیادہ نہیں ہیں۔ جیسے قضاء و شہادات کی فصل کتاب "تحقیق الدلائل" کی ہی ایک فصل ہے۔[۵۵]

(۹) قضاء سے متعلق فقہی ورثے کی کثرت نے بعض مولفین کو آمادہ کیا کہ مسائل کو قصیدوں کی صورت میں نظم کر دیں تاکہ اور علمی مواد کی طرح ان کو بھی یاد کرنے میں سہولت ہو جائے اس سلسلے میں الادیب شمس العلماء محمد بن دانیال الکحال (ت ۷۱۰ھ) کا وہ کارنامہ ہے جو کہ بعد میں کتاب "رفع الاصر" کی بنیاد بنا۔ اور کتاب "المنظومۃ المحبیۃ او عمدۃ الحکام و مرجع القضاۃ فی الاحکام" کے مولف ابن العطار محب الدین بن شمس الدین محمد الحنفی ہیں۔ اور ابن عاصم (ت ۸۲۹ھ) "قصیدۃ عاصمیہ او تحفۃ

---

۵۵ الذریعہ ج ۲۳ ص ۲۸۲۔

ابن عاصم" کے مولف ہیں۔

(۱۰) رجسٹروں اور فائلوں پر مشتمل قضاء کے امور کے بارے میں تالیفات ثانوی دستاویز بنانے کے پرانے چلن پر روشنی ڈالتی ہیں۔ پھر یہ کہ ان تالیفات کا مطالعہ قاضی کو کافی آسانیاں فراہم کرتا ہے۔ مزید برآں اس میں بہت سا قیمتی تاریخی سرمایہ بھی ہے جس سے مستشرق الاسبانی خلیان نے اس تالیف کے اندلسی میراث سے متعلق حصہ سے خصوصی فائدہ اٹھایا ہے اسی طرح اس نے وثائق کی کتابوں سے لوگوں کی لغات[شه] اور نسلوں کے متعلق میں معلومات اخذ کی ہیں۔

(۱۱) اس مقولے میں ایک مورخ اور ناقد کے لئے ادب عربی کی تاریخ کے بارے میں اور ایک قانونی فقیہہ کے لئے بہت سے ایسے اجتماعی اور اقتصادی امور کی معلومات کا اچھا خاصا سرمایہ موجود ہے جن کا ہماری آج کی زندگی سے براہ راست تعلق ہے۔ اور جن کے بارے میں عام تاریخی کتابیں روشنی ڈالنے سے قاصر ہیں۔ نیز بہت سے قاضی نظم ونثر میں یکساں درک رکھتے تھے اور ان کے اقوال امثال کی طرح مشہور ہیں۔ جیسے کتاب "نشوار المحاضرة" کے قاضی تنوخی اور قاضی جرجانی اچھے ناقد اور ادیب تھے۔ عبدالجبار الہذانی المعتزلی کو بھی اسی میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

(۱۲) یہ میراث تمام مسلم ممالک کے مختلف زمانوں کے فقہاء وقضاۃ کی فکر کا کوشش آشنا کی غمازی کرتی ہے۔ موضوع کی گہرائی وگیرائی کی بدولت علم الوثائق والسجلات، علم الخلاف یعنی مقارنت بین المذاہب کے خاص شعبے معرض وجود میں آئے۔ یہی نہیں بلکہ علم قضاء ایک مستقل حیثیت اختیار کر کے مذہب کی ایک شاخ قرار پاگیا۔ ابن فرحون اس پر بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ "علم قضاء احکام کی معرفت اور مقدمات کی واقعاتی جزئیات پر مشتمل ہے۔ اور ان مقدمات کے فقہ کی کتابوں میں مذکور نہ ہونے کی وجہ سے احکام سے ناواقف شخص کو اندھیرے میں تیر چلانا پڑتا ہے۔"

شه اس کے لیے تاریخ الفکر الاندلسی ملاحظہ کریں۔

(۱۳) اور آخر میں صرف اس قدر عرض ہے کہ میری جد و جہد شاید محقق کو مختلف مسلک و زمانہ کے مولفین کے بارے میں اشتباہ سے محفوظ رکھ سکے۔ اور اسی طرح ان مولفین سے بھی واقفیت کا موقع فراہم کرسکے جن کو کسی وجہ سے شہرت نہ حاصل ہو سکی جس کے وہ مستحق تھے۔ میں نے پوری کوشش کی ہے کہ اشتباہ سے پردہ اٹھا دوں اور صورت حال کو واضح تر کر دوں۔ اس سلسلے میں میں نے بحر العلوم کی کتاب "دلیل القضاء الشرعی" سے استفادہ کیا ہے۔ مولف بحر العلوم نے اس کتاب کو "القضاء فی الاسلام" کے مولف ابن طولون سے نقل کیا ہے۔ طرابلسی حنفی کی کتاب "معین الحکام" جو کہ ابن فرحون کی تالیف "تبصرۃ الحکام"[1] سے منقول ہے۔ میرے زیر مطالعہ رہی ہے۔ میں نے دونوں کتابوں کو پہلو بہ پہلو ساتھ رکھ کر تقابلی مطالعہ کیا ہے تاکہ ہر طرح کے اشتباہ سے محفوظ رہا جا سکے۔ واللہ تعالیٰ وھو المستعان

(الف) قضاۃ جاہلیت کے بارے میں تالیفات۔

۱۔ المنافرات بین القبائل واشراف العشائر واقضیۃ الاحکام بینھم فی ذلک۔

مولف: ابو الحسن النابتی: محمد بن القاسم التمیمی۔ یہ ابن الندیم[2] کے معاصر تھے۔

۲۔ حکام العرب:

مولف: ھشام الکلبی: ھشام بن محمد بن السائب (ت ۲۰۴ھ[3] - ۸۲۱)

(ب) نبی صلعم کے خلفاء راشدین کے قضایا کے بارے میں تالیفات:

---

[1] اس کتاب کو متعلقہ بحث کے سیاق وسباق میں ملاحظہ کریں۔ [2] ابن الندیم: ۱۸۲ الصفدی: الوافی ۴: ۳۴۶۔

[3] ابن الندیم ۱۴۷، ۱۴۱

۱- القضاء والاقضیة وماقضی بہ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم[9]
مولف ابن العاصم: احمد بن عمر الضحاک الشیبانی (ت ۲۸۷ھ/۹۰۰م)
اس کتاب کو ابوسعد السمعانی کے والد محمد السمعانی (۵۱۰ھ) نے ابوالقاسم غانم بن محمد البرجی الاصبہانی (ت ۵۱۱ھ) سے سنا ہے[10]

۲- اقضیة الرسول علیہ الصلوٰة والسلام:
مولف مرغینانی ظہیر الدین علی ابن عبدالرزاق الحنفی (ت ۵۰۶ھ/۱۱۱۲م) - اس کتاب کی شرحیں بھی ہیں مگر حاجی خلیفہ نے ان کا ذکر نہیں کیا[11]

۳- اقضیة الرسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم: مولف:
قرطبی: ابوعبداللہ بن فرج المالکی (یہ ۵۵۰ھ/۱۱۵۵م) میں زندہ تھے اس کتاب کو ابوبکر محمد بن خیر الاشبیلی (ت ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء) نے اپنے شیخ ابن القاسم احمد بن محمد بن بقی سے گھر پر پڑھا۔ اور اس کا نام (احکام رسول اللہ صلعم) رکھا[12] شاید یہی کتاب (المولفات الفقہیة المتعلقة بامور القضاء) کے عنوان کے تحت بھی ہے۔ اس کتاب کا ایک نسخہ مختار بیک کے کتب میں موجود ہے۔ یہ کتاب اوسط درجے کے ۱۲۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور ۱۳۴۶ھ میں دار احیاء الکتب العربیہ نے اس کو طبع کر کے شائع کیا۔

یہ کتاب عہد نبوی میں پیش آنے والے مسائل کے احکام پر مشتمل ہے۔ اس کی فصلوں کا نام موضوع کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ جیسے کتاب الجہاد، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب البیوع، کتاب الاقضیہ، کتاب الوصایا، حکم فی الکلاب، حکم فی الوکیل یربح فیما وکل

---

[9] التحبیر فی المعجم الکبیر ۲: ۱۳، ۲۷۶۔ [10] ان دونوں کے حالات کے متعلق الذہبی ملاحظہ کریں: العبر: ۴، ۲۳، ۲۴۰۔ [11] حاجی ۱: ۱۳۷ [12] ن۔م۔ [13] ابن خیر الاشبیلی: وہ فہرست جس میں انھوں نے اپنے شیوخ کے متعلق بیان کیا ہے۔ ۳۴۶

علی اتیانہم ان الرجم لصاحب المال، ذکر ما کفن بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من غسلہ ولحدہ۔

۴۔ بلوغ السوال عن اقضیۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم

مولف: ابن القیم: شمس الدین ابوعبد اللہ محمد بن ابی بکر بن قیم الجوزیۃ (ت ۷۵۱ھ) الخزانۃ التیموریۃ کی فہرست کے مطابق یہ ایک مستقل کتاب ہے۔ اس کتاب ابن القیم الجوزیہ نے جمع کیا۔ اور ایک دوسری کتاب (اعلام الملحق[۱۱]) سے ملحق کر دیا ہے استاد محمد محی الدین عبد الحمید کی تحقیق کے مطابق ایک چھپے ہوئے نسخہ میں کتاب کے آخر میں (فی امثلۃ من فتاوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے نام سے ایک فصل ہے۔

میں نے اس موقع پر ان کتابوں کو مولفات فقہیہ میں شامل نہ کر کے آں حضور کے قضایا کے متعلق تالیفات میں شامل کیا ہے۔ کیوں کہ یہ کتابیں اسلام کے پہلے قاضی نبی صلعم کے قضایا پر مشتمل ہیں اس میں ایک زبردست تنبیہ ہے اس شخص کے لئے جو تاریخ اسلامی کے مطالعہ کا شائق ہے یا عہد نبوی میں قضایا کے وجود کا منکر ہے۔

أ۔ ۵۔ قضاء علی:

مولف: آبی: احمد بن عبد العزیز الجلودی (ت ۳۰۲ھ/۹۱۴م) اس کتاب کا نجاشی نے ذکر کیا ہے[۱۵]

ج۔ تاریخ قضاء اور عام صورت حال کے بارے میں تالیفات۔

۱۔ الکتاب العباسی فی اخبار المنصور وقضاتہ وولاتہ

مولف: نامعلوم: ابن فوطی نے اس کو لیسے ہی نقل کیا ہے کچھ اخبار اور اصحاب[۱۶] المسائل کے بارے میں قاضی ابن بشر کی رائے بھی نقل کی ہے۔

---

[۱۵] الذریعہ ج ۱۴ ص ۱۳۹ ملاحظہ کریں۔

[۱۶] ابن الفوطی، تلخیص مجمع الالقاب ج ۵ کتاب الکاف ص ۳۰۹۔

۲۔ اخبار القضاۃ:

مولف: وکیع: محمد بن خلف بن حیان القاضی (ت ۳۰۶ھ/ ۹۱۸م) اس کتاب کو مطبعۃ الاستقامہ میں تین جلدوں میں ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۵۰ء میں عبدالعزیز مصطفی المراغی نے تصحیح کے ساتھ طبع کیا تھا۔ یہ کتاب صدر اسلام سے لے کر مولف کی وفات تک کے تمام شہروں کے قضاۃ کی اخبار پر مشتمل ہے۔

یہ اخبار قضاۃ پر پہلی مبسوط کتاب ہے۔ اس کتاب میں مولف نے مقدمہ کے بعد جس میں کہ احادیث کو پیش کیا ہے، قضاۃ کی اہمیت و ضرورت اور قاضی کی لازمی صفات پر بحث کی ہے۔ پھر خلیفہ اول کے قضایا کے بارے میں درج ہے۔ اور اس کے بعد مولف نے قضاۃ المدینہ، قضاۃ مکہ، قضاۃ الطائف، قضاۃ بصرۃ، قضاۃ کوفہ، قضاۃ شام، قضاۃ فلسطین، قضاۃ افریقہ، قضاۃ اندلس، قضاۃ حران، قضاۃ موصل، قضاۃ مصر، قضاۃ بغداد، قضاۃ سر من رای، اور مدائن، خراسان، واسط وغیرہ گرد و نواح کے قضاۃ کا ذکر کیا ہے۔ اور آخر میں قضاۃ کی اخبار کی نوادرات کو زیب قرطاس کیا ہے۔

۳۔ اخبار القضاۃ الشعراء: [۱۴]

مولف: الشجری: ابوبکر احمد بن کامل بن خلف البغدادی الحنفی القاضی (ت ۳۵۰ھ/ ۹۶۱م) یہ کتاب مخطوط کی شکل میں ہے۔

۴۔ من احتکم من الخلفاء الی القضاۃ:

مولف: ابو ہلال العسکری: ابوالحسن بن عبداللہ (ت ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۴م)[۱۵]

۵۔ نزھۃ النظار فی قضاۃ الامصار:

مولف: ابن الملقن: عمر بن علی بن احمد الشافعی (ت ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۱م) یہ کتاب مخطوط کی شکل میں ہے۔

---

۱۴ حاجی ۱: ۸۳۸ البغدادی ہدیہ ۱: ۶۳۔ ۱۵ ابن قاضی، طبقات النحاۃ: ۲۵۳۔ جامعہ قاہرہ میں اس کا مخطوطہ موجود ہے۔

۶۔ الکوکب السیارۃ فی ترتیب الزیارۃ:

مولف: ابن الزیات، شمس الدین ابوعبداللہ بن ناصر (ت ۸۱۴ھ/۱۴۱۱م)
یہ کتاب عمومی طور پر ان علماء، محدثین قراء اور قاضیوں پر مشتمل ہے جو کہ عہدِ صحابہ سے لے کر مولف کے عہد تک رہے ہیں۔

۷۔ دلیل نزھۃ النظار فی قضاۃ الامصار:

مولف: الرمادی احمد بن محمد (ت ؟) یہ ابھی شائع نہیں ہو سکی ہے۔

۸۔ اتحاف الرواۃ بمسلسل القضاۃ:

مولف: ابن الشلبی، شہاب الدین احمد بن محمد (ت ۱۰۲۲ھ/۱۶۱۴م) اس کتاب میں صحابہ اور تابعین کے عہد کے قضاۃ پر بحث کی گئی ہے۔ اور اس میں ان کے اخلاق و اطوار اور اوصاف کا ذکر ہے۔ یہ کتاب بھی مخطوط کی شکل میں ہے اور ۳۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

۹۔ الروض الزاهر فی تواریخ الملوک والاواخر:

مولف: یاسین العمری: یاسین بن خیر اللہ بن محمد بن موسیٰ الخطیب العمری (ت ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۷م) اس کتاب کو مولف نے اپنی مندرجہ ذیل کتاب (منہج الثقات) کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ اور تحریر کیا ہے کہ کتاب قضاۃ، شیوخ اسلام، اور امراء کے نام کے حروف تہجی کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہے۔

۱۰۔ منہج الثقات فی تراجم القضاۃ:

مولف: یاسین العمری۔ یہ کتاب بھی مخطوط کی شکل میں ہے اور ۲۳۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کے شروع میں مولف نے اپنے نام و نسب اور مولفات کا ذکر کیا ہے، اور یہ کہ انھوں نے کس طرح تاریخ الیافعی، ابن الوردی، ابن الاثیر، الدر المکنون، اور تاریخ الیمنی سے مواد جمع کیا ہے۔ حروف تہجی کے مطابق احمد کے نام سے شروع کر کے یحییٰ کے نام پر ختم کیا۔ اور پھر اختتام کتاب پر قضاۃ کے لطائف و نوادرات کا ذکر کیا ہے۔

۱۱۔ اخبار مستطرفۃ:

مولف: نامعلوم۔ اس رسالہ کے جامع کا نام پردۂ خفا میں ہے۔ یہ قاضی ایاس بن

معاویہ بن قرہ وغیرہ کی اخبار پر مشتمل ہے۔

(ح) شہروں کے قضاۃ کی تواریخ کے متعلق تالیفات:

تاریخ قضاۃ العراق:

یہ تالیفات کا ایک مجموعہ ہے جو کہ عراق کے مختلف شہروں پر مشتمل ہے۔ ہم نے اسے مؤلفین کی قدامت کے لحاظ سے ترتیب دیا ہے۔

۱۔ اخبار قضاۃ البصرۃ:

مؤلف: ابن المدینی: علی ابن عبد اللہ السعدی (ت ۲۳۴ھ/۸۴۹ء) میرا خیال ہے کہ یہ کتاب المدائنی ہی کی تالیف ہے جس کا نام مندرجہ ذیل نمبر ۳ کے تحت درج ہے۔ سبب یہ ہے کہ المدینی کی شہرت اول اول محدث کی حیثیت سے ہوئی اور ان کی اس کتاب کا نام ان کی اور دوسری تالیفات میں نہیں ملتا۔

۲۔ اخبار قضاۃ البصرۃ:

مؤلف: ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ البصری التیمی (ت ۲۰۹ھ/۸۲۴ء) [۲۰]

۳۔ قضاۃ اہل البصرۃ:

مؤلف: المدائنی: ابو الحسن علی بن محمد (ت ۲۲۸ھ/۸۴۲ء) [۲۱]

۴۔ اخبار قضاۃ الکوفۃ والبصرۃ:

مؤلف: ہیثم بن عدی: ابو عبد الرحمٰن (ت ۲۰۷ھ/۸۲۲ء) [۲۲]

۵۔ اخبار القضاۃ:

مؤلف: طلحۃ الشاہد: طلحہ بن محمد بن جعفر الشاہد (ت ۳۸۰ھ/۹۹۰ء) [۲۳]
اس کتاب کو خطیب نے اپنی کسی روایت میں (تسمیۃ قضاۃ بغداد) کے نام سے

---

۲۰ یاقوت الحموی: معجم الادباء ۷: ۱۷۰، حاجی: ۲: ۱۳۵۱ ۲۱ ابن الندیم: ۱۵۸، یاقوت الحموی ۵: ۳۱۷۔ ۲۲ ابن الندیم: ۱۵۲

۲۳ الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد ۴: ۳۱

ذکر کیا ہے۔ اور احمد بن اسحاق بن بہلول کے حالات لکھتے وقت اس کتاب سے کچھ باتوں کو نقل کیا ہے۔ یاقوت الحموی[۲۴] نے بھی اسی نام سے اس کتاب کی نص بیان کی ہے۔ خطیب بغدادی نے اس کتاب کی طرف بار بار رجوع کیا ہے اور اس نے شیخ علی ابن المحسن التنوخی کے واسطے سے ۱۱۳ اقتباسات نقل کئے ہیں۔ انھوں نے ایک اقتباس نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "میں نے طلحہ بن محمد بن جعفر الشاہد کی کتاب میں ان کے خط میں اس عبارت کو پڑھا" مجھ سے بیان کیا محمد بن اسحاق القاضی نے وکیع سے اور وکیع نے جریر سے ـ یعنی ابن احمد بن ابی داؤد ـ انھوں نے کہا کہ مامون نے اپنے والد سے پوچھا کہ آپ کے والد کا کیا نام ہے۔ مامون نے جواب دیا کہ یہی ان کا نام اور کنیت ہے،، طلحہ کا بیان ہے کہ صحیح یہی ہے کہ ان کا نام ہی ان کی کنیت ہے۔ یہی بات کو مجھ کو ابو بکر بن بن علی بن ابی داؤد بن ابی عبد اللہ احمد بن ابی داؤد بن ابی داؤد نے بتائی ہے[۲۷]

بغدادیوں کے حالات سے کھلتا ہے کہ یہ کتاب قضاۃ بغداد کے بارے میں ہے۔ اور خطیب بغدادی کا اس پر اعتماد انہیں گوناگوں اسباب کی بنا پر ہے۔

۷- اخبار قضاۃ بغداد:

مولف: شریف رضی ابو الحسن محمد الموسوی (ت ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء)[۲۷] اس کا ذکر قاضی صفی الدین احمد بن ابی الرجال الیمنی الزیدی نے اپنی کتاب (مطلع البدور) میں کیا ہے[۲۸]

---

[۲۴] یاقوت الحموی: معجم الادباء ۲: ۳۸، ط عیسیٰ البابی الحلبی۔ [۲۵] ڈاکٹر اکرم العمری موارد الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد: ۲۴۷۔ [۲۶] الخطیب البغدادی ۴: ۱۴۱ [۲۷] کتاب دلیل القضاء الشرعی سے منقول: ۲۲۹، ۲۳۲، مولف نے اپنی کتاب الاعلام کے حاشیہ میں سخاوی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور اپنی کتاب الذریعہ کے حاشیہ میں آغا بزرگ کی جانب اشارہ کیا ہے۔ ۱: ۳۴۵۔

۷۔ الحکام وولاۃ الاحکام بمدینۃ السلام:

مولف: ابن المنداییؒ: ابو العباس احمد بن بختیار الشافعی الواسطی (ت ۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء) اس کتاب کی طرف ابن احمد الدبیثی نے بہت رجوع کیا ہے۔ ان کے علاوہ بہت سے مورخین سے اس کتاب کو نقل کرنے میں چوک ہوئی ہے۔ چنانچہ کبھی تو اس کتاب کا نام الکامل[۱۲۹] رکھا ہے اور کئی مرتبہ (تاریخ الحکام لمدینۃ السلام)[۱۳۰] کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اور کبھی مختصر (تاریخ الحکام او تاریخ القضاۃ والحکام او تاریخ ابن المنداییؒ) رکھا ہے۔ اس کو تیس جگہوں پر دہرایا ہے۔ ابن الجوزی نے اس کتاب کا نام (کتاب القضاۃ) لکھا ہے[۱۳۱]۔ ابن رجب الحنبلی نے اس کتاب کی طرف رجوع کرتے وقت مولف کے نام المنداییؒ کو المیدانی سے گڈمڈ کر دیا ہے۔ اور طباعت کی یہ غلطی طبع ثانی میں بھی درست نہ ہوسکی[۱۳۲]

ابن رجب کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو دیکھا ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ "میں نے ابن المندایی کی تاریخ قضاۃ میں دیکھا ہے" اس عبارت کا اعادہ کئی مرتبہ ہوا ہے۔ قاضی یعقوب بن ابراہیم العکبری کے حالات لکھتے وقت اس کتاب سے رجوع کیا ہے۔ موصوف باب الازج کے قاضی تھے اور خود ہی منصب قضا سے ۴۷۲ھ میں کنارہ کشی اختیار کر لی تھی[۱۳۳] نیز محمد بن محفوظ الکوازانی الفقیہ کے حالات زندگی کے دوران ابن رجب نے المنداییؒ سے محفوظ احمد الابن الثانی کی تاریخ وفات کے بارے میں

---

۱۲۹ ابن ذیل تاریخ بغداد ج ۱ ف ۱ ق ۱۰۸ (ب) ۱۳۰ ن ۱ م: ۱۱ (ب) ۱۹۶ (۱)
اس کتاب کا ایک جزو چھپ کر مکمل ہو گیا اس لیے ہم صفحات کے نمبرات کو ایڈیشن کے مطابق تبدیل نہیں کر سکے۔ ۱۳۱ ابن الجوزی: المنتظم ۱: ۱۷۸ ۱۳۲ ملاحظہ ہو کتاب "ذیل طبقات الحنابلہ" ط ۱ ص ۳، ۷۳، ۱۰۷، ۱۴۳، ۲۱۲ ہنری لاؤسٹ اور دھان کی توجہ سے تحقیق شدہ ایڈیشن شائع ہو چکا ہے۔ ۱۳۳ ذیل طبقات الحنابلہ ط ۱ ص ۷۳، ۱۹۲۔
۱۳۴ نفس: ۷۳۔

نقل کیا ہے۔ حالانکہ ان کی وفات ۳۳۳ھ میں ہوئی[۳۵]۔ مبارک بن علی البغدادی المخزمی القاضی قاضی باب الازج کے حالات کے دوران ان کی وفات میں جن مصادر کا اختلاف ہوا ہے ان میں تاریخ للمندائی بھی شامل ہے۔ چنانچہ انھوں نے لکھا ہے کہ المندائی کی تاریخ القضاۃ کے مطابق ان کا انتقال اتوار کی شب میں چودہ محرم کو ہوا،، حالانکہ یہ ایک وہم ہے[۳۶]۔ صالح بن شافع بن شافع الجبلی الفقیہ کے حالات میں ابن رجب نے بعض معلومات سے ان کے حالات کو مکمل کیا ہے چنانچہ یہ حالات ان کے علم و مرتبہ کے غماز ہیں[۳۷]۔

حاجی خلیفہ پر بھی صورت حال گڈمڈ ہوگئی ہے۔ چنانچہ وہ اس کتاب کو دو مختلف کتابیں سمجھ بیٹھے ہیں ایک تو تاریخ القضاۃ والحکام۔ مولف۔ ابوالعباس احمد بن بختیار الواسطی المتوفی ۵۵۲ھ۔ دوسری کتاب (ط اخبار القضاۃ) ہے حاجی خلیفہ کا بیان ہے کہ اس کے مولف المندائی ہیں۔ انھوں نے صراحت نہیں کی بیان خود مولف ہی کا ہے[۳۸]۔

۸۔ اخبار قضاۃ بغداد:

مولف: ابن الساعی: علی بن انجب (ت ۶۷۴ھ/۱۲۷۵م)[۳۹]

۹۔ تاریخ الشہود والحکام ببغداد:

مولف: ابن الساعی: یہ کتاب تین بڑی جلدوں میں ہے[۳۹]

۱۰۔ تاریخ قضاۃ بغداد:

مولف: رحبی: محمد بن عبدالرحمن البغدادی (ت ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲م) جمہرۃ المراجع البغدادیہ میں اس کے متعلق لکھا ہے کہ یہ کتاب مخطوط کی شکل میں ہے۔ اور اس کا ایک نسخہ مولف کی تحریر میں عبدالقادر الرحبی کے پاس ہے جو کہ بصرہ میں مقیم تھے۔ اسی نسخہ سے ایک نسخہ الشیخ ابراہیم الدرابی نے تیار کیا یہ بھی مخطوطہ ہی کی شکل میں بغداد میں موجود ہے[۴۰]۔

---

[۳۵] ۔ ن۔م، ۱۶۲/۷ [۳۶] ۔ ذیل طبقات الحنابلۃ ط ۱ ص ۲۱۴۔ ملاحظہ ہو ابن الد کا مقالہ تاریخ الحکام۔ اور ان کی کتاب تاریخ بغداد بھی۔ فی مجلۃ المواد عدد ۳ ۱۹۷۴ء ص ۲۲۳

[۳۸] حاجی ۱: ۲۹۱۔ بغدادی نے حاجی خلیفہ کے پہلے نام کی اتباع کی ہے۔ ہدیۃ: ۸۷

[۳۹] حاجی ۱: ۲۹۱۔ [۴۰] ن۔م ۲: ۲۹۷: ۱۳۴

تعارف وتبصرہ

سیرتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

مصنفہ : ابن قتیبہ دینوری ، مترجمہ: طلحہ بن ابوسلمہ ندوی، صفحات ۳۲۰
قیمت : ۳۰ روپے ۔ناشر: ادارۂ ترجمہ وتالیف ۲۸-پھول بگان روڈ کلکتہ ۱۴

ابو محمد عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ دینوری (۲۱۳ - ۲۷۶ھ) تیسری صدی ہجری کے مشہور عالم، ادیب، نقاد اور مصنف گزرے ہیں۔ ان کی کتاب المعارف ایک مختصر انسائیکلوپیڈیا ہے جس میں انھوں نے اپنے دور کے ایک مہذب اور تعلیم یافتہ شخص کے لئے تمام ضروری معلومات جمع کردی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب (پیش لفظ کے مطابق) ابن قتیبہ کی اسی کتاب المعارف کے اس حصہ کا اردو ترجمہ ہے جو سیرت النبیؐ سے متعلق ہے۔ ترجمہ مترجم کے والد مولانا ابوسلمہ شفیع احمد سابق استاذ مدرسہ عالیہ کلکتہ کی نگرانی میں انجام پایا ہے۔ شروع میں پروفیسر مسعود حسن صدر شعبہ عربی مولانا آزاد کالج کلکتہ کا پیش لفظ ہے جن کے نزدیک یہ کتاب "اردو زبان میں سیرت کے موضوع پر ایک گراں قدر اضافہ ہے" (ص ۸) پیش لفظ کے بعد مولانا ابوسلمہ کے قلم سے "عرض حال" ہے جس میں موصوف نے "سیرت پاک کی اشاعت خصوصاً عربی سے اردو تراجم" (ص ۱۰) کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی ہے اور اس مقصد کے لئے ایک ادارہ کے قیام کا اعلان کیا ہے۔ زیر نظر کتاب اسی ادارہ سے شائع ہوئی ہے اور ہمارے سامنے اس کا تیسرا ایڈیشن ہے۔

ادارہ کا مقصد بلاشبہ نہایت بلند، مبارک اور خوش آئند ہے۔ لیکن اسی قدر نازک، محنت طلب اور احتیاط واہتمام کا متقاضی بھی ہے۔ خاص طور پر جب ترجمہ کے لئے ایسی کتابوں کا انتخاب کیا جائے جن کا شمار قدیم ماخذ میں ہوتا ہو۔ ورنہ یہ کوشش مفید ہونے کے بجائے مضر اور رہنما ہونے کے بجائے گمراہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔

ترجمہ کی اولین شرط یہ ہے کہ وہ مستند ہو اور اصل کتاب کی جگہ پر بغیر کسی تردد اور تامل کے اس کا حوالہ دیا جا سکے۔ اس سے آگے کا کام یہ ہوتا ہے کہ مترجم دوسرے قدیم ماخذ کی روشنی میں اصل کتاب کے مواد کا جائزہ لے اور حواشی میں مصنف کی غلطیوں کی تصحیح کرے۔ معلومات میں نقص ہو تو اسے دور کرے۔ کوئی بات مبہم رہ گئی ہو تو اس کی وضاحت کرے۔ خاص طور پر اگر اصل کتاب کوئی محققانہ اور مستند کتاب نہ ہو جیسا کہ ابن قتیبہ کی کتاب المعارف کا حال ہے تو یہ کام مترجم کے لئے بہت ضروری ہو جاتا ہے۔ اس طرح کتاب کی افادیت میں اضافہ ہوتا ہے اور قاری اس کے بارے میں پوری روشنی میں رہتا ہے۔

اس پہلو سے جب ہم زیر تبصرہ کتاب پر نظر ڈالتے ہیں تو سخت مایوسی اور دکھ ہوتا ہے ترجمہ تو درکنار حیرت یہ ہے کہ اس کتاب میں تصنیف و تالیف کے مبادی کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ فہرست تک نہیں ہے جس سے کتاب کے مشمولات کا اندازہ ہو۔ سرورق سے دھوکا ہوتا ہے کہ یہ تین سو بیس (۳۲۰) صفحوں کی ضخیم کتاب مکمل ابن قتیبہ کا ترجمہ ہوگی۔ پیش لفظ اور عرض حال سے معلوم ہوتا ہے کہ ترجمہ کے ساتھ حواشی بھی ہیں لیکن ابن قتیبہ سے پہلے اسی (۸۰) صفحات میں سیر پر ایک طویل مقالہ بھی شامل ہے جس کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں ہے کہ یہ کس کے قلم سے ہے اس کے بعد ۵۳ صفحات میں ابن قتیبہ کی کتاب سے ترجمہ ہے باقی کتاب یعنی ایک سو ستر (۱۷۰) صفحات حواشی پر مشتمل ہیں۔ مترجم کی جانب سے کوئی مقدمہ نہیں جس سے معلوم ہو کہ المعارف کے کس ایڈیشن سے ترجمہ کیا گیا اور ترجمہ و حواشی میں کن باتوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ آخر میں مراجع و مصادر کے عنوان سے پندرہ کتابوں کا ذکر ہے مگر کسی کتاب کے ایڈیشن اور سن طباعت کا حوالہ تک نہیں، کتاب کے اندر بھی بس ماخذ کا نام لینے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

اردو زبان میں علمی ترجموں کا جو سرمایہ ہے اس میں مستند ترجموں کی تعداد بہت کم ہے اور وہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ زیر نظر ترجمہ غیر مستند تراجم کے سلسلے کی افسوسناک کڑی ہے۔ ترجمہ کی غلطی اور متن میں تصرف بے جا کی متعدد مثالوں سے شاید ہی کوئی صفحہ خالی ہو حسن طباعت کے باوجود کتابت کی اغلاط کی کثرت مزید براں۔ سیرت نبوی کے ساتھ بے احتیاطی اور غیر ذمہ داری کا یہ حال کہ کتاب کے دو ایڈیشن نکل چکے اور تیسرے میں بھی ان غلطیوں کی جانب

کوئی توجہ نہیں کی گئی ۔

رسالہ کی تنگ دامانی کی وجہ سے ذیل میں ترجمہ کی غلطیوں اور متن میں ترمیم وتصرف کی چند نمایاں مثالیں ذکر کی جاتی ہیں ۔

متن میں تصرف : ۱۔ آپ کی پھوپھی عاتکہ بنت عبد المطلب کے بارے میں ترجمہ میں ہے "یہ بھی اسلام لائیں" (ص ۱۰۸) المعارف میں ایسی کوئی عبارت نہیں ہے ۔ آگے اسی فصل میں مصنف نے خود لکھا ہے کہ "آپ کی پھوپھیوں میں حضرت صفیہ کے سوا کسی اور نے اسلام قبول نہیں کیا ۔ اور حضرت اروی کے متعلق اختلاف ہے" ۔ پھر اس "بھی" کا کیا مطلب ہے ، عاتکہ سے پہلے کسی اور پھوپھی کا ذکر کہاں گزرا ہے ؟

۲۔ ابن قتیبہ نے سیرت کے حصہ میں سندوں اور حوالوں کا اہتمام کیا ہے ، مترجم نے یا تو مکمل حوالہ حذف کر دیا ہے یا سند کی صرف آخری کڑی درج کی ہے مثلاً (ص ۱۲۲) پر حضرت ماریہ کے واقعہ کی پوری سند اڑا دی ۔

۳۔ اشخاص کا سلسلۂ نسب مترجم نے ہر جگہ حذف کر دیا ، مثلاً حضرت آمنہ کے ذکر میں ابن قتیبہ نے کنانہ تک ان کا پورا سلسلۂ نسب لکھا تھا ، مترجم نے صرف "آمنہ بنت وہب بن عبد مناف" درج کیا ہے ۔ (ص ۱۰۸) نیز دیکھئے ص ۹۷ پر نتیلہ ، ہالہ اور کریز کا سلسلۂ نسب ۔

۴۔ ابن قتیبہ نے علی بن عبد اللہ بن عباس کی اولاد اور ان کی ماؤں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے : " وعبد الله وعبيد الله أمهما أم أبيها ابنة عبد الله بن جعفر وأمها ليلى بنت مسعود بن خالد النهشلي . وأمينة وأم عيسى ولبابة لأمهات أولاد شتى

خط کشیدہ عبارت میں "ام ابیہا" کو غالباً مترجم سمجھ نہ سکے جو عبد اللہ وعبید اللہ کی والدہ کا نام ہے تو پوری عبارت حذف کر دی اور ترجمہ میں عبد اللہ وعبید اللہ اور امینہ وغیرہ سب کو لونڈیوں کی اولاد بنا دیا (ص ۱۰۲)

۵۔ فضل بن عباس بن عتبہ کے بارے میں المعارف کے عام نسخوں میں ایک عبارت ہے "وكان الفضل مغنيا ، وله قصة في مداينة الناس قد ذكرناها

فی کتاب عیون الاخبار"۔
مترجم نے خط کشیدہ عبارت حذف کر دی اور صرف پہلے جملے کا ترجمہ کیا کہ فضل مغنی تھے (ص ۱۰۱) اصل کتاب میں یہ لفظ غلط چھپا ہے، "مُغَنِّیاً" کے بجائے "مُعَیَّناً" ہونا چاہیے۔ اگر مترجم عبارت حذف کرنے کے بجائے عیون الاخبار دیکھ لیتے تو واقعہ بھی مل جاتا اور لفظ کی تصحیح بھی ہو جاتی (عیون الاخبار، دار الکتب ۱: ۲۵۶ - ۲۵۷)

ترجمہ کی غلطیاں : ۱۔ المعارف کے ایک عنوان "احوال عمومتہ وابیہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا ترجمہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد اور آپ کی پھوپھیوں کے احوال" (ص ۹۷) کیا ہے جب کہ پوری بحث میں ایک پھوپھی کا بھی ذکر نہیں ہے۔ آگے (ص ۱۰۸) پر مستقل عنوان "آپ کی پھوپھیوں کا ذکر" آ رہا ہے۔ مترجم نے "عمومتہ" کو غالباً "عمتہ" کی جمع سمجھ لیا۔

۲۔ "اخی بنی سعد بن بکر بن ہوازن" کا ترجمہ "ہوازن بنو سعد کے بھائی" (ص ۱۰۳) کیا ہے۔ ایک مبتدی بھی جانتا ہے کہ ایسے موقعوں پر "اخ" سے مراد بھائی نہیں ہوتا بلکہ قبیلہ کی جانب نسبت مقصود ہوتی ہے۔

۳۔ ہجرت کے بیان میں کتاب کی عبارت ہے :

"خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعہ ابوبکر وعامر بن فہیرۃ مولی ابی بکر وعبد اللہ بن اُرقم — ویقال اُرقط ویقال اُریقط — الدیلی"

خط کشیدہ جملہ اُرقم کے بارے میں ہے۔ ہجرت میں رہنمائی کے لئے عبد اللہ بن ارقم کو ساتھ لیا گیا تھا۔ ان کے باپ ارقم کے نام میں اختلاف ہے بعض "ارقط" اور بعض "اریقط" لکھتے ہیں۔ مترجم نے ان کو چوتھا شخص فرض کر لیا اور ترجمہ کیا :

"(ہجرت میں) آپ کے یار غار حضرت ابوبکر صدیق، اور ان کے غلام عامر بن فہیرہ اور عبد اللہ بن ارقم تھے۔ اور بعض روایتوں میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ارقط یا اریقط الدیلی بھی تھے" (ص ۱۰۱)

۴۔ ص ۱۱۱ پر آپ کے رضاعی باپ حارث بن عبد العزی کو آپ کا رضاعی بھائی بنا دیا۔ یہ صحیح ہے کہ متن میں غلطی سے "ابیہ" کے بجائے "ابنہ" چھپا ہے لیکن سیرت کے طالب علم سے

اس غلطی کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

۵۔ حضرت عبید اللہ بن عباس یمن میں حضرت علی کے گورنر تھے۔ امیر معاویہ نے ان کی غیر موجودگی میں بسر بن ارطاۃ کو بھیجا۔ بسر نے ان کے دو بچوں کو پکڑ کر قتل کر دیا۔ بچوں کی ماں نے ان کے مرثیہ میں دردناک شعر کہے۔ اصل کتاب کی عبارت ہے:۔

" واُخذ بسر ابنیہ فقتلھما و اُمھما التی تقول

یامن اُحسّ یا بنیّ الذین ھما کالدرتین تشظّی عنھما الصدف

یعنی " بسر نے ان کے دونوں بچوں کو پکڑ کر قتل کر دیا۔ اور انھیں بچوں کی ماں کا یہ شعر ہے " ہائے، کسی نے میرے دونوں بچوں کو دیکھا ہے جو دو موتیوں کی طرح تھے ایسے آبدار موتی جو صدف سے تازہ تازہ نکلے ہوں!!"

اب مترجم کا ترجمہ ملاحظہ ہو: بسر نے ان کے دونوں لڑکوں کو پکڑ کر اور ان کے ساتھ ساتھ ان کی ماں کو قتل کر دیا۔ ان کی ماں کا شعر ہے "

یہ واقعہ تاریخ و ادب کی کتابوں میں بہت مشہور ہے۔ فاضل مترجم نے کم از کم یہ تو سوچا ہوتا کہ جب ماں کا قتل بچوں کے ساتھ ہی ہو گیا تو ان کا مرثیہ کب کہا؟

۶۔ غزوہ بدر میں مسلمانوں کی تعداد کا ذکر کرتے ہوئے ابن قتیبہ لکھتے ہیں۔

" یعتقب النفر البعیر الواحد " یعنی چونکہ اونٹ کم تھے اس لئے ایک اونٹ پر متعدد لوگ باری باری سوار ہوتے۔ اس عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا کہ مسلمانوں کے پاس " صرف ایک اونٹ تھا جس پر ایک جماعت باری باری سوار ہوتی تھی " (ص ۱۳۲) گویا تین سو دس سے اوپر تو لشکر کی تعداد تھی اور ان کے پاس اونٹ صرف ایک تھا؟

۷۔ " ازد السراۃ " کا ترجمہ " ازد کے سرداروں " (ص ۱۱۰) کیا ہے جب کہ " ازد السراۃ " مشہور یمنی قبیلہ ازد کی تین شاخوں میں سے ایک شاخ کا نام ہے۔ دوسری " ازد شنوءۃ " اور " ازد عمان " ہیں۔

۸۔ غزوہ ذی قرد میں " غابہ " کا ترجمہ " جھاڑی " کیا ہے (ص ۱۲۹) جب کہ " غابہ " شام کی جانب مدینہ کے قریب ایک مقام کا نام ہے۔

۹۔ حضرت عائشہؓ کے ایک غلام ابو السائب کے بارے میں لکھا ہے:۔

"ومن موالیها ابو السائب، وقد روی عنه، اسمه عثمان"

"یعنی حضرت عائشہؓ کے ایک غلام ابو السائب تھے، ان سے روایت کی گئی ہے۔ ان کا نام عثمان تھا" فاضل مترجم کا ترجمہ ملاحظہ ہو:۔

"دوسرے غلام ابو سائب ہیں، ان سے عثمان نامی ایک صاحب روایت کرتے ہیں" (ص ۱۱۴)

۱۰۔ (ص ۱۱۴) حضرت حفصہؓ کا سن وفات ان کی والدہ زینب بنت مظعون کے ساتھ جوڑ دیا گیا۔

۱۱۔ "ثلاثمائة" (تین سو) کا ترجمہ "آٹھ سو" (ص ۱۲۷) اور "نوبی" (حبشی) کا ترجمہ "سپاہی" (ص ۱۲۶) کیا ہے۔

یہ چند مثالیں بطور "مشتے نمونہ از خروارے" پیش کی گئی ہیں۔ درحقیقت یہ ہے کہ مترجم نے پوری کتاب غتر بود کر دی ہے۔ ان کتنی غلطیوں کے ہوتے ہوئے موصوف سے یہ توقع کرنا زیادتی ہوگی کہ وہ متن کی تصحیفات و تحریفات یا خود ابن قتیبہ کی ان لغزشوں اور غلطیوں کو درست کریں گے جو اس کتاب میں جا بجا نظر آتی ہیں۔ بہر حال مترجم سے اور خاص طور پر ان بزرگوں سے جن کی سرپرستی و نگرانی میں یہ کام ہوا ہے اور ادارہ کے دوسرے کام بھی ہوں گے عاجزانہ التماس ہے کہ اس ایڈیشن کے جتنے نسخے باقی رہ گئے ہوں انھیں فوراً روک لیں۔ پورے ترجمہ پر محنت سے نظر ثانی کریں۔ ضروری مقامات پر مناسب حواشی لکھیں اور ایک صحیح اور مستند ایڈیشن شائع کریں ورنہ اس سے فائدہ کی جگہ سخت نقصان کا اندیشہ ہے۔

محمد اجمل اصلاحی ندوی

فارم نمبر ۴

رسالہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ

۱۔ اشاعت ۔ علی گڑھ

۲۔ وقفہ اشاعت سہ ماہی

۳۔ نام پرنٹر پبلشر ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

قومیت : ہندوستانی

پتہ : پان والی کوٹھی دودھ پور، علی گڑھ

۴۔ نام و پتہ مالک رسالہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

میں سید جلال الدین عمری تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم کی حد تک درست ہیں۔

دستخط

سید جلال الدین عمری

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

(جولائی ——— ستمبر ۸۲ء)

نگراں

مولانا صدر الدین اصلاحی

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ یوپی ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱ — شمارہ ۳

رمضان - ذی قعدہ ۱۴۰۲ھ

جولائی - ستمبر ۱۹۸۲ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ۲۰ روپے

پاکستان سے (بذریعہ ہوائی ڈاک) ۵۰ روپے

دیگر ممالک سے (") ۱۵ ڈالر

فی پرچہ ———— ۵ روپے

طابع ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لئے نیشنل آرٹ پرنٹرس - الہ آباد سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

قرآن و حدیث

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

سیر و سوانح

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ جناب انوار علی خاں سوز — شعبہ انگریزی، جامعہ ملیہ، نئی دہلی

آپ کے مقالات انگریزی اور اردو کے علمی رسائل میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ سلا الانصاف الہ آباد اور ریڈینس دہلی سے بھی آپ کا تعلق رہا ہے۔

۲۔ ڈاکٹر محمد ذکی — شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

آجکل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ پر تحقیقی کام کر رہے ہیں۔

۳۔ جناب سلطان احمد اصلاحی — رفیق ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

محمد ابوزہرہ مصری کی کتاب ' المجتمع الانسانی فی ظل الاسلام ' کا اردو ترجمہ آپ نے ' انسانی معاشرہ۔ اسلام کے سایہ میں " کے عنوان سے کیا جو حال ہی میں شائع ہوا ہے۔

۴۔ ڈاکٹر معظم علی خاں — شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ایم ایس سی اور ایم ٹی ایچ کے بعد شاہ اسماعیل شہید پر تحقیقی کام کر کے مسلم یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔

۵۔ ڈاکٹر عبد الباری — شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ایم اے (آنرس عربی) ایم اے (اردو) بی، ایل کرنے کے بعد ہشام بن عبد الملک کی حیات اور عہد پر پٹنہ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ عرب کے مشہور شاعر جریر کی شخصیت اور شاعری پر تحقیقی کتاب شائع ہوئی نصابی کتابیں مرتب کیں۔ انگریزی اور اردو دونوں میں لکھتے رہتے ہیں۔

۶۔ ڈاکٹر احمد سجاد — ریڈر شعبہ اردو۔ رانچی یونیورسٹی۔ رانچی

اردو کے صاحب طرز نقاد۔ مدیر مجلہ ' ابلاغ ' ششماہی ' رانچی ' بہار۔ اب تک حسب ذیل تصنیفات شائع ہو چکی ہیں۔ دبستان رام پور کا ایک اہم فن کار، عشرت علی صدیقی۔ تنقید و تحریک۔ ہندوستانی مسلمانوں کے بنیادی مسائل اور ان کا حل۔

۷۔ سید جلال الدین عمری — سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

---

[1] جن مضمون نگاروں کا پچھلے شماروں میں تعارف کرایا جا چکا ہے ان کا اس شمارہ میں بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے۔

حرفِ آغاز

اسلامی علوم میں اقدامی رجحان

سید جلال الدین عمری

افراد کی طرح قومیں بھی ایک دوسرے کے علوم وفنون اور افکار و خیالات سے استفادہ کرتی ہیں۔ اس استفادے کو غلط اور ناجائز نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ بعض پہلوؤں سے مفید اور قومی زندگی کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ لیکن اس استفادہ کا انداز اور اس کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ ہر قوم اپنی ذہنی، فکری، ملی اور سیاسی حالت کے لحاظ سے دوسروں سے استفادہ کرتی ہے۔ جس قوم کی فکری بنیاد مستحکم ہوتی ہے، جسے اپنے نظریات اور افکار پر پختہ یقین ہوتا ہے اور جو کارزارِ حیات میں قائدانہ حیثیت کی مالک ہوتی ہے، وہ دوسروں کے علم و فن اور تحقیق و تجزیہ کو آنکھیں بند کرکے نہیں قبول کرتی بلکہ وہ ان میں سے ہر چیز پر ناقدانہ نظر ڈالتی اور ان کے حسن و قبح کو اچھی طرح دیکھتی ہے پھر جس بات کو صحیح اور اپنے لئے مناسب اور موزوں خیال کرتی ہے اسے قبول کرتی ہے اور جس بات کو غلط اور نامناسب تصور کرتی ہے اسے رد کر دیتی ہے۔ لیکن جب اس کی فکری اساس کمزور پڑ جاتی ہے اور اسے اپنے خیالات پر وہ اعتماد نہیں ہوتا جو اسے ہر رطب و یابس کے قبول کرنے سے روکے تو وہ ہر نئے فکر و خیال پر حریصوں کی طرح ٹوٹ پڑتی ہے بلکہ اپنے نظریات سے دست بردار ہو کر دوسروں کے نظریات کو اختیار کرنے میں ایک طرح کا فخر اور خوشی محسوس کرتی ہے۔ اسے اپنے ہر دل اور جوہر

پر بھی شرم محسوس ہوتی ہے اور دوسروں کے خزف ریزوں کو بھی حسرت اور رشک سے دیکھتی ہے۔

مسلمانوں نے اپنی تاریخ کے ابتدائی دور میں یونانی علوم سے استفادہ کیا اور ماضی قریب میں مغربی علوم سے استفادہ کیا۔ لیکن چونکہ ان دونوں ادوار میں ان کی ملی سیاسی، ذہنی اور نفسیاتی کیفیت مختلف تھی اس لئے ان کے استفادہ کا انداز بھی بدلا ہوا تھا۔ یہاں ہم اسی کا تھوڑا سا تجزیہ کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ مسلمانوں میں یونانی علوم جس وقت منتقل ہوئے اس میں شک نہیں کہ ایک طبقہ اس سے بے حد متاثر ہوا اور اس نے ان علوم کا مرعوبیت کے ساتھ مطالعہ کیا۔ اس نے اسلام کی روشنی میں ان نظریات کا جائزہ لینے کی جگہ ان نظریات کی عینک سے اسلام کو دیکھا اور اسلام کو ان سے ہم آہنگ کرنے کی نامرغوب و نامعقول کوشش کی۔ لیکن یہ بہت ہی چھوٹا سا طبقہ تھا۔ عام مسلمانوں پر اس کا کوئی خاص اثر نہ تھا۔ مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت کو اسلام اور اس کی تعلیمات پر پورا پورا ایمان و یقین تھا۔ وہ ابھی کسی غیر اسلامی فکر کو قبول کرنے کے لئے ذہناً تیار نہ تھی۔ اس میں ابھی اس کی بھرپور صلاحیت تھی کہ کسی بیرونی فکر کا صحیح طریقہ سے جائزہ لے کر اس کے قابل قبول یا ناقابلِ قبول ہونے کا فیصلہ کر سکے۔

۲۔ مسلمان سیاسی طور پر حکمراں تھے، اس لئے ان میں وہ ذہنی پستی یا مرعوبیت نہیں تھی جو بالعموم محکوم اور زیر دست قوموں میں ہوتی ہے۔ یونان کی حیثیت مسلمانوں کے لئے حاکم قوم کی نہیں تھی۔ انھوں نے یونانی علوم کو اس نظر سے نہیں دیکھا جس نظر سے ایک محکوم قوم حاکم قوم کے نظریات کو دیکھتی ہے۔ بلکہ انھوں نے ایک ایسی قوم کی حیثیت سے ان پر نظر ڈالی جسے دنیا کی تمام قوموں پر سیاسی تفوق اور برتری حاصل تھی۔ وہ دنیا کو درس دینے کی پوزیشن میں تھی۔ ابھی ان سے درس لینے کے لئے تیار نہ تھی۔

۳۔ یونانی علوم نے بحثیں چھیڑی تھیں ان کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات

وحی و رسالت، حشر و نشر، مادہ و روح، جبر و قدر اور اسی نوعیت کے مابعد الطبیعاتی مسائل سے تھا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ مسائل اہم ہیں اور ان کا پوری زندگی پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یونانی علوم کا اسلام کی تہذیب، معاشرت، اخلاق، سیاست اور قانون وغیرہ سے براہِ راست تصادم نہیں تھا۔ یوں کہنا چاہیے کہ یونانی علوم کا حملہ اسلام کے عقائد پر تھا اس کی سیاسی و اجتماعی زندگی پر نہیں تھا۔ اس لئے زندگی کے یہ گوشے اس کے اثرات سے بڑی حد تک محفوظ تھے۔

۴۔ یونانی علوم سے مسلمانوں نے گہری واقفیت حاصل کی، ان پر عبور حاصل کیا اور ان کی ایسی مستند توضیح و تشریح کی کہ اس پر پورا اعتماد کیا جا سکتا تھا۔ یہی نہیں مسلمانوں نے ان علوم پر بے لاگ نقد و تبصرہ کیا، کھرے کھوٹے کو پرکھا اور اس بات کی نشاندہی کی کہ ان سے ایک مسلمان کس حد تک فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس طرح یہ علوم مسلمانوں میں جہاں اپنی صحیح شکل میں پھیلے ہیں ان کی افادیت و عدم افادیت کے پہلو بھی ساتھ ہی ساتھ واضح ہوتے رہے۔

۵۔ مسلمانوں میں ایسی شخصیتیں بکثرت پیدا ہوئیں جو ایک طرف یونانی علوم پر وسیع اور گہری نظر رکھتے تھے تو اسلامی علوم میں بھی انھیں تجدید و امامت کا مقام حاصل تھا۔ انھوں نے یونانی علوم کی زد اسلام کے جن عقائد پر پڑ رہی تھی ان کا علمی اور تحقیقی انداز میں جواب دیا اور اس طرح اسلام کی حقانیت ثابت کی کہ یونانی علوم کے کسی بڑے سے بڑے معتقد کے لئے بھی اس کی تردید آسان نہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یونانی علوم کا زہر مسلمانوں میں پھیلا تو اس کا تریاق بھی ساتھ ہی ساتھ فراہم ہوتا چلا گیا۔ اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اسلامی عقائد پر جو وسیع لٹریچر مسلمانوں نے فراہم کیا اس سے ہٹ کر بھی علماءِ اسلام نے قرآن، حدیث، فقہ کے مسائل سے بحث کرتے ہوئے ان غلط خیالات کی قدم قدم پر تردید کی ہے جو یونانی علوم کے زیرِ اثر مسلمانوں میں پھیل رہے تھے اور جن کی وجہ سے ایمان و یقین متزلزل ہو سکتا تھا۔

مغربی علوم مسلمانوں میں جب آئے تو حالات بدل چکے تھے۔

(۱) یہ علوم مسلمانوں میں اس وقت آئے جب کہ انھیں اپنے عقائد پر وہ یقین نہ تھا جو دورِ اول کے مسلمانوں کو تھا۔ دین کا واضح تصور ان کے ذہنوں سے اوجھل ہو رہا تھا، وہ مختلف قسم کے اوہام و خرافات میں گرفتار تھے، ان کی سیرت و کردار میں وہ پاکیزگی باقی نہیں رہی تھی جو اسلام نے عطا کی تھی۔ دین سے علمی و فکری بے خبری اور عملی دوری نے اس بات کو آسان بنا دیا تھا کہ کوئی بھی فلسفہ انھیں اپنی جگہ سے ہٹا دے۔ چنانچہ مغربی علوم کا سیلاب آیا تو وہ اس بری طرح متاثر ہوئے۔ یونانی علوم سے ان کا تاثر محدود پیمانے پر تھا اور مغربی علوم نے انھیں وسیع پیمانہ پر متاثر کیا۔

(۲) مغربی علوم کی حیثیت ایک حاکم قوم کے علوم کی تھی۔ مسلمان مغرب کے سیاسی اقتدار کی وجہ سے ان سے ذہنی طور پر مرعوب تھے۔ انھوں نے اسی مرعوبیت کے ساتھ مغربی علوم سے استفادہ کیا۔ وہ مغرب کے کسی خیال اور فلسفہ کے بارے میں یہ سوچنے کے لئے تیار نہ تھے کہ وہ غلط ہو سکتا ہے۔ اس لئے مغرب نے اسلام پر جس پہلو سے بھی اعتراض کیا وہ اسے صحیح سمجھنے لگے۔

(۳) یونانی علوم نے بعض خالص عقلی مسائل چھیڑے تھے لیکن مغرب نے پوری زندگی سے بحث کی اور اسے ایک خاص رخ دینا چاہا۔ اس نے مسلمانوں کے عقائد ہی کو نہیں ان کی تہذیب، معاشرت، سیاست، قانون غرض ان کے پورے دین اور پوری تاریخ کو نشانہ بنایا۔ اسلام نے زندگی کے جس پہلو سے متعلق جو ہدایات بھی دیں ان کا مذاق اڑایا اور آج کے دور کے لئے اسے ناقابلِ قبول قرار دیا۔

(۴) مغربی فکر خالص عقلی فلسفہ کا نام نہ تھا بلکہ اس کے ساتھ سائنس اور ٹکنالوجی کی ایک دنیا وجود میں آئی، جس نے پرانی دنیا کو اور اسی کے مسائل کو بڑی حد تک بدل دیا۔ ان حالات میں اسلام کی طرف رجوع کرنے اور اس سے رہنمائی حاصل کرنے کا حوصلہ بھی شائد کم ہی لوگ اپنے اندر پاتے تھے۔

(۵) مسلمانوں میں یونانی علوم کے ماہرین تو بہت پیدا ہوئے لیکن ایسے افراد شاذ و نادر ہی تھے جنھوں نے مغربی فکر و فلسفہ کا تفصیلی مطالعہ کیا ہو اور جو اس کے مستند شارح اور ترجمان سمجھے جاتے ہوں۔ ایسے لوگ تو اور بھی کم تھے جن کی مغربی علوم پر ناقدانہ نظر ہو اور جو ان کی خوبیوں اور خامیوں کا خود مغرب کے معیار کے مطابق تجزیہ و تحلیل کر سکیں۔

(۶) یہاں ایک خلا اور بھی پیدا ہو گیا تھا۔ وہ یہ کہ دورِ اوّل میں اسلامی علوم کے ماہرین اور مجددین یونانی علوم پر بھی پورا عبور رکھتے تھے۔ وہ بجا طور پر اس پوزیشن میں تھے کہ یونانی علوم کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا اسلام کی طرف سے جواب دیں جس طرح دینی علوم میں ان کی دقتِ نظر کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا تھا اسی طرح یونانی علوم میں ان کی گہری بصیرت سے بھی انکار ممکن نہ تھا۔ لیکن مغربی علوم کے آنے کے بعد مسلمان اہلِ علم دو طبقوں میں بٹ گئے۔ ایک وہ جو مغربی علوم پڑھتا پڑھاتا تھا اور اس سے مرعوب و متاثر تھا دوسرا وہ جو دینی علوم کی درس و تدریس میں لگا ہوا تھا۔ مختلف اسباب کی بنا پر دونوں کے مطالعہ و تحقیق کے میدان ایک دوسرے سے الگ تھے جو لوگ مغربی علوم پڑھ رہے تھے وہ دینی علوم سے ناواقف تھے اور دینی علوم کے ترجمان مغربی افکار و مسائل سے بے خبر تھے۔ نہ تو پہلا طبقہ اسلام کی صحیح ترجمانی کر سکتا تھا اور نہ دوسرا طبقہ مغربی افکار کے جائزہ اور تنقید کی پوزیشن میں تھا جو لوگ صحیح معنی میں اسلام کی طرف سے جواب دے سکتے تھے وہ مغربی فکر؛ اس کے اٹھائے ہوئے سوالات اور سائنسی دور کی پیچیدگیوں کو پوری طرح نہیں سمجھتے تھے اور جو مغربی فکر سے واقف تھے اسلام کے بارے میں ان کی معلومات محدود، ناقص بلکہ غلط در غلط تھیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مغرب کی طرف سے اسلام پر تابڑ توڑ حملے ہوتے رہے اور اسلام کی صحیح معنوں میں ترجمانی نہیں ہو سکی۔

اس میں شک نہیں بعض لوگوں نے مغرب کے اعتراضات کا جواب دینے کی

بھی کوشش کی لیکن یہ لوگ سخت مرعوبیت کا شکار رہتے۔ ان کے نزدیک غلط اور صحیح کا پیمانہ مغرب تھا۔ حق وہ تھا جسے مغرب حق کہے اور جس بات کو مغرب کی سند حاصل نہ ہو وہ باطل تھی۔ وہ ان تعلیمات کے ذکر سے بھی شرمندگی محسوس کرتے تھے جن پر مغرب کو اعتراض تھا اور ان کی ایسی رکیک تاویلات کرنے سے بھی گریز نہ کرتے جن سے ان تعلیمات کا حسن بھی ختم ہو جائے۔ وہ اسلام کو مغرب کے تابع دیکھنا چاہتے تھے، چاہے اس کے لئے انھیں اسلام کی صورت ہی مسخ کیوں نہ کرنی پڑے۔

ان حالات میں زمانہ کی رفتار کے ساتھ بعض خاص تبدیلیاں رونما ہوئیں۔

(۱) مغربی تہذیب کے عروج کے ساتھ اس کی خامیاں اور اس کے نتائج بھی سامنے آنے لگے یہ نتائج بعض پہلوؤں سے اتنے گھناؤنے تھے کہ خود مغرب چیخ اٹھا۔ اس کی وجہ سے مغربی تہذیب کا طلسم ٹوٹنے لگا اس کے ارفع و اعلیٰ اور مکمل ہونے کا تصور باقی نہیں رہا اور وہ مرعوبیت جو ذہنوں پر قائم تھی کم ہونے لگی۔

(۲) مغربی فکر کے غلبہ کی ایک وجہ مسلمان ملکوں پر اس کا سیاسی غلبہ بھی تھا۔ یہ غلبہ بیسویں صدی میں عملاً ختم ہوا تو مغرب کے افکار کی حیثیت حاکم قوم کے افکار کی نہیں رہی اب اس کے بارے میں زیادہ صحیح طریقہ سے سوچا جانے لگا اور مرعوبیت کی جگہ بے لاگ تجزیہ نے لے لی۔

(۳) مسلمانوں میں ایسے افراد پیدا ہونے شروع ہوئے اور آہستہ آہستہ ان کی تعداد بڑھنے لگی جو اسلام کے صحیح علم کے ساتھ مغرب کو بھی اچھی طرح سمجھتے تھے۔ وہ جس اعتماد کے ساتھ اسلام کی ترجمانی کرسکتے تھے اسی اعتماد کے ساتھ مغرب کے بارے میں بھی بول سکتے تھے۔ انھوں نے باخبر افراد کی طرح مغرب پر تنقید کی اور اسلام کو پوری جرات اور ہمت کے ساتھ پیش کیا۔

(۴) اس کے ساتھ ایک اہم تبدیلی یہ آئی کہ مسلمانوں میں اسلام کے احیاء کا جذبہ مختلف شکلوں میں ابھرا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اسلام ہی ان کی مشکلات اور مسائل کا حل ہے۔ اس کے لئے ضروری تھا کہ مغربی فکر کے اثرات کو دل و دماغ سے نکالا جائے اور اس کی جگہ اسلام کی برتری کا نقش بٹھایا جائے چنانچہ آج یہ دیکھ کر مسرت ہوتی ہے کہ مسلمانوں میں اسلام سے وابستگی بڑھ رہی ہے اور وہ مغرب کو محض ایک سراب سمجھ رہے ہیں۔

اس طرح اسلام کی ترجمانی اب دفاعی دور سے نکل کر اقدامی دور میں داخل ہو چکی ہے۔ امید ہے یہ دور اور ترقی کرے گا اور اسلام اپنی صحیح شکل میں زیادہ سے زیادہ نکھرتا چلا جائے گا۔

قرآن وحدیث

ایمان اور عمل صالح سے
مرد اور عورت کامیاب ہو سکتے ہیں

سید جلال الدین عمری

اسلام کے نزدیک ایمان اور عمل صالح دنیا اور آخرت کی کامیابی کے لئے ایک لازمی شرط ہے۔ جو اس شرط کو پورا کرے گا وہ دونوں جہاں میں سرخرو اور کامیاب ہوگا۔ جس کے اندر نہ ایمان ہو اور نہ عمل صالح اسے تباہی اور بربادی سے کوئی چیز نہیں بچا سکتی۔ ایمان بعض غیبی حقیقتوں کو ماننے کا نام ہے اور خدا کی دی ہوئی ہدایت کے مطابق زندگی گزارنا عمل صالح ہے۔ یہ دو لفظ اسلام کے پورے نظام فکر و عمل کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اسلام چاہتا ہے کہ عورت اور مرد دونوں ہی ایمان اور عمل صالح کے سانچے میں ڈھل جائیں۔ اور بے یقینی اور بدعملی کی دلدل سے نکل آئیں۔ تاکہ خدا کی پکڑ سے محفوظ رہیں اور اس کے انعام و اکرام کے حقدار بن جائیں۔ یہ بات قرآن مجید میں بار بار اور بڑی صراحت کے ساتھ کہی گئی ہے۔ ایک جگہ فرمایا یہ دنیا فانی اور بے حقیقت ہے۔ اصل اہمیت آخرت کی ہے جہاں کی زندگی ابدی اور دائمی ہے جو فرد بشر بھی دنیا کے مقابلہ میں آخرت کو ترجیح دے گا اور خدا کے دین پر مشکلات کے باوجود ثابت قدم رہے گا وہ اسے دنیا میں پاکیزہ زندگی اور آخرت میں بہترین اجر عطا کرے گا۔ یہ اللہ کا قانون ہے اور اس کے قانون میں عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ارشاد ہے:-

مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا — جو کچھ تمہارے پاس ہے وہ تو ختم ہو جائے

عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ ۗ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِيْنَ صَبَرُوْٓا اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝ (النحل ۹۵، ۹۶)

گا اور جو اللہ کے پاس ہے وہ ہمیشہ باقی رہے گا اور ہم صبر کرنے والوں کو ان کے بہترین اعمال کا جو وہ کر رہے تھے ضرور اجر دیں گے۔ جس نے بھی نیک کام کیا چاہے وہ مرد ہو یا عورت، بشرطیکہ وہ مومن ہو تو ہم اسے (دنیا میں) پاکیزہ زندگی بسر کرائیں گے اور جو اچھے عمل کر رہے تھے ان کا اجر انھیں (آخرت میں) ضرور عطا کریں گے۔

یہی بات ایک دوسری جگہ اس طرح کہی گئی ہے:-

اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ ۡ وَّاِنَّ الْاٰخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ ۝ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزٰٓى اِلَّا مِثْلَهَا ۚ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُوْنَ فِيْهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (المومن: ۳۹، ۴۰)

یہ دنیا کی زندگی تو چند روزہ سامان ہے اور آخرت ہی ہمیشہ رہنے کی جگہ ہے۔ جو شخص بھی کوئی برائی کرے گا تو اسے اتنا ہی بدلہ دیا جائے گا اور جو کوئی نیک کام کرے گا، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، بشرطیکہ وہ مومن ہو تو یہ سب لوگ جنت میں جائیں گے اور وہاں انھیں بے حساب رزق دیا جائے گا۔

مذہب کی دنیا میں بعض جماعتیں اس فریب میں مبتلا رہی ہیں کہ وہ خدا کی محبوب ہیں اس لئے ان کے ساتھ وہ خصوصی معاملہ کرے گا۔ ان کے جرائم پر اس طرح گرفت نہیں ہوگی جس طرح دوسروں کی ہوگی۔ قرآن مجید نے اس غلط خیال کی تردید کی اور فرمایا

اللہ کے ہاں فیصلہ اس بنیاد پر نہیں ہوگا کہ کون کس گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ بلکہ وہاں انسان کے ایمان و عمل کو دیکھا جائے گا۔ جو غلط کار ہوگا وہ اپنے کئے کی سزا پائیگا اور جو بھی ایمان و عمل صالح سے آراستہ ہوگا، چاہے وہ مرد ہو یا عورت اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔ فرمایا:۔

لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ
أَهْلِ الْكِتَابِ ۗ مَنْ يَعْمَلْ
سُوٓءًا يُجْزَ بِهٖ وَلَا يَجِدْ لَهٗ
مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلِيًّا وَّلَا نَصِيْرًا ۝
وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ
مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ
وَلَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا ۝

نہ تمہاری آرزوؤں پر موقوف ہے اور نہ اہل کتاب کی آرزوؤں پر، جو بھی برا عمل کرے گا اس کی سزا اسے دی جائے گی اور وہ اللہ کے مقابلہ میں اپنا کوئی حامی و ناصر نہیں پائے گا۔ اور جو اچھے عمل کرے گا، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، اگر وہ مومن ہے تو یہ سب لوگ جنت میں جائیں گے اور ذرہ برابر ان کی حق تلفی نہ ہوگی۔

(النساء: ۱۲۳، ۱۲۴)

ان آیتوں میں بعض اہم حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، وہ یہ کہ

۱۔ عورت اور مرد میں سے کوئی بھی نہ تو پیدائشی طور پر پاپی یا گناہ گار ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے بے گناہی کی سند ملی ہے۔

۲۔ نہ تو مرد کا محض مرد ہونا عزت و سرفرازی کی ضمانت ہے اور نہ عورت کا عورت ہونا اس کی ذلت اور پستی کی دلیل ہے۔

۳۔ کامیابی اور ناکامی مرد کی ہو یا عورت کی ایمان اور عمل صالح سے وابستہ ہے۔ ان میں سے کسی کی کامیابی کے لئے بھی اللہ نے کوئی اور شرط نہیں رکھی ہے۔ جو اپنے ایمان اور عمل میں جتنا آگے ہوگا اتنا ہی کامیاب ہوگا اور جو اس میں جس قدر پیچھے ہوگا اسی قدر ناکام رہے گا۔

۴ - ایمان اور عمل صالح کے ذریعہ اونچے سے اونچے درجات حاصل کرنے کی اللہ تعالیٰ نے مرد میں بھی صلاحیت رکھی ہے اور عورت میں بھی۔ اس لئے دونوں کو اس میدان میں کسی برتری یا کمتری کے احساس کے بغیر آگے بڑھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

یہ وہ حقیقتیں ہیں جن کا قرآن مجید میں بار بار ذکر ہوا ہے اور انھیں مختلف پہلوؤں سے سمجھایا گیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ کہا گیا ایسے مرد اور عورتیں جو اپنے ایمان میں سچے اور مخلص ہیں، قیامت میں ان کو نور نصیب ہوگا وہ روشنی میں اپنا راستہ طے کریں گے۔ اور ان کو جنت کی خوشخبری سنائی جائے گی۔ یہ وہ کامیابی ہے کہ اس سے بڑی کامیابی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اس کے برخلاف ایمان کا جھوٹا دعویٰ کرنے والے مرد اور عورتیں سب کے سب اندھیرے میں ہوں گے۔ انھیں کہیں سے روشنی نہیں ملے گی اور ان کا انجام خدا کے منکروں کے ساتھ ہوگا اور دونوں ہی جہنم کے مستحق قرار دیئے جائیں گے۔ ارشاد ہوا۔

يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ	اس دن تم دیکھو گے ایمان والے مردوں
يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيْهِمْ	اور عورتوں کو کہ ان کا نور ان کے آگے
وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرٰىكُمُ	اور ان کے دائیں دوڑ رہا ہوگا ان سے
الْيَوْمَ جَنّٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ	کہا جائے گا کہ آج خوشخبری ہے
تَحْتِهَا الْأَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ	تمہارے لئے ایسی جنتیں ہیں جن کے
فِيْهَا ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ	نیچے نہریں بہہ رہی ہیں ان میں ہمیشہ
الْعَظِيْمُ ۝ يَوْمَ يَقُوْلُ	رہو گے، یہی بڑی کامیابی ہے۔ اس
الْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ	روز منافق مرد اور عورتیں ایمان
لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوا انْظُرُوْنَا	والوں سے کہیں گے ذرا ہماری طرف
نَقْتَبِسْ مِنْ نُّوْرِكُمْ قِيْلَ	دیکھو تاکہ ہم تمہارے نور سے کچھ فائدہ
ارْجِعُوْا وَرَاءَكُمْ	اٹھالیں، ان سے کہا جائے گا پیچھے

فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ ۝ يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ ۝ فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ مَأْوَاكُمُ النَّارُ ۖ هِيَ مَوْلَاكُمْ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ۝

(الحدید ۱۲-۱۵)

پلٹ جاؤ اور اپنا نور تلاش کرو۔ پھر ان کے درمیان میں ایک دیوار کھڑی کر دی جائے گی جس میں ایک دروازہ ہوگا، اس کے اندر رحمت ہوگی اور باہر عذاب۔ وہ مومنوں سے پکار کر کہیں گے کہ کیا ہم تمہارے ساتھ نہ تھے؟ مومن جواب دیں گے ہاں ساتھ تھے مگر تم نے اپنے آپ کو فتنہ میں ڈالا، انتظار کرتے رہے، شک میں پڑے رہے اور جھوٹی توقعات تمہیں فریب دیتی رہیں یہاں تک کہ اللہ کا فیصلہ آگیا اور اللہ کے معاملے میں اس بڑے دھوکے باز (شیطان) نے تمہیں دھوکے میں رکھا لہٰذا آج نہ تم سے کوئی فدیہ قبول کیا جائے گا اور نہ ان لوگوں سے جنھوں نے کفر کیا۔ تم سب کا ٹھکانہ جہنم ہے۔ وہی تمہاری خبر گیری کرنے والی ہے اور یہ بدترین انجام ہے۔

اس طرح اسلام نے پوری قوت کے ساتھ یہ بات کہی کہ عورت اور مرد دونوں ہی کی کامیابی ایمان خالص اور عملِ صالح سے وابستہ ہے۔ اس کے سوا ان کی نجات اور فلاح کا کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔ اس

ہیں نے جس کسی کے پاس ایمان ویقین کی دولت اور عملِ صالح کا ذخیرہ ہوگا وہ کامیاب ہوگا۔ جس کا دامن ان دونوں باتوں سے خالی ہوگا وہ ناکام ونامراد ہوگا۔ اس معاملہ میں خدا کا قانون بے لچک ہے۔ وہ نہ تو عورت کے ساتھ کوئی رعایت کرتا ہے اور نہ مرد کے ساتھ۔

تحقیق و تنقید

مسلم اساسیت

MUSLIM FUNDAMENTALISM

جناب انوار علی خاں سوز

دین کے احیاء اور تجدید کی جب بھی کوئی کوشش ہوئی مغرب نے اس کے لئے کوئی نہ کوئی ایسی اصطلاح استعمال کرنی شروع کر دی جس سے اس کی تصویر مسخ ہو جائے اور لوگ اس سے نفرت کرنے لگیں۔ آج کل اسی طرح کی ایک اصطلاح FUNDAMENTALISM کی چلی ہے۔ جناب انوار علی خاں صاحب سوز نے اس اصطلاح کا تاریخی پس منظر بیان کرنے کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کا اطلاق ان تحریکوں پر بالکل نہیں ہوتا جو موجودہ دور میں احیاء دین کا کام کر رہی ہیں۔ مضمون کی بعض تفصیلات سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے خیال میں یہ اس موضوع پر ایک سنجیدہ اور علمی تجزیہ ہے اس پہلو سے اسے پیش کیا جا رہا ہے۔ (جلال الدین)

فنڈامنٹلزم کی اصطلاح امریکہ سے مستعار لی گئی ہے۔ سمجھا یہ جاتا ہے کہ فنڈامنٹلزم یعنی اساسیت کی تحریک جنگ عظیم اول کے بعد شروع ہوئی ہے۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ بائبل کو لفظ بہ لفظ صحیح سمجھا جائے اور بائبل کی کوئی

نئی تعبیر نہ کی جائے۔ بائبل میں جن معجزات کا ذکر ہے انھیں حرف بحرف صحیح مانا جائے۔ مسیح کے بغیر باپ کی پیدائش اور ان کا آسمان پر جانا بھی بالکل صحیح تسلیم کیا جائے۔ اس تحریک کا ایک خاص مقصد یہ بھی تھا کہ نظریۂ ارتقاء کو غلط ثابت کیا جائے۔

مگر "اساسیت" کی تحریک کی ابتداء درحقیقت ۱۸۴۰ء سے شروع ہوئی تھی۔ یہ تحریک ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ایک کاشتکار ولیم ملر نے شروع کی تھی۔ اس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ ۱۸۴۳ء میں مسیح دوبارہ تشریف لائیں گے اور "الف مبارک" شروع ہو جائے گا۔ اس کے پیروؤں کی تعداد ۵۰ ہزار سے ایک لاکھ تک ہوگئی تھی۔ لیکن جب ۱۸۴۴ء ختم ہوگیا اور مسیح دوبارہ تشریف نہ لائے تو لوگوں کے دماغ میں شبہات پیدا ہونے لگے۔ الف مبارک کے ماننے والوں کو "الفیئن" (MILLEARIANS) کہنے لگے۔ مسیح کی آمد کے مخالفوں نے اس بات کو لے کر بائبل کی لفظی تشریح کے بجائے معنوی تشریح شروع کر دی۔

۱۸۴۵ء میں انگلینڈ میں بھی اس تحریک کا آغاز ہوگیا تھا۔ ایونجلی کل چرچ نے اس تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اس تحریک کی وجہ سے امریکہ میں ولیم مسلر (WILLIAM MILLER) کی اچھی خاصی شہرت ہوگئی۔ مگر جب مسیح دوبارہ تشریف نہ لائے تو ساری تحریک بے جان ہو کر رہ گئی اور انگلستان میں بھی لوگوں نے "الف مبارک" کی دوسری تشریح کرنی شروع کر دی۔

اس کے بعد ۱۸۷۰ء تک یہ تحریک بے جان ہی پڑی رہی۔ لیکن جب چرچ کو جدید خیالات سے خطرہ لاحق ہوا تو پادریوں نے ان خیالات کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی۔ الفیئن کی تحریک ابھی تک پوری طرح ختم نہیں ہوئی۔ اس کے ماننے والوں نے مسیح کی دوبارہ آمد کے تخیل کو تو چھوڑ دیا تھا مگر وہ "الف مبارک" کا انتظار کر رہے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسیح ایک خاص وقت پر تشریف لائیں گے۔ اس لئے ہمیں مسیح کی آمد کی تیاری کرنی چاہئیے اور عیسائیت کو جدید خیالات سے بچانا چاہئیے۔

امریکہ میں ایپس کوپلین (EPISCOPELION) اور پرسبی ٹیرس (PRESBITERIAS) چرچ نے اس تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اس تحریک میں مختلف فرقوں کے لوگ جمع ہو گئے تھے۔ اس تحریک کی طرف سے ایک رسالہ "سچائی" (TRUTH) کے نام سے نکلتا تھا۔ اس رسالہ کا ایڈیٹر جیمس ایچ بروکس (JAMES H.BROOKS) (۱۸۳۰ء سے ۱۸۹۷ء) الف مبارک کے ماننے والے امریکہ کے بڑے شہروں میں کانفرنس کرتے تھے۔ نیاگرو (NIAGRA) میں ۱۸۹۹ء تک ان لوگوں کی کانفرنسیں ہوتی رہیں۔ نیویارک میں بھی ان لوگوں نے ایک کانفرنس کی۔

"الف مبارک" کے ماننے والے یہ کہتے تھے کہ عیسائی معاشرہ مسیح کے آنے کے بعد ہی ٹھیک ہوگا۔ لیکن یہ کسی تاریخ کا تعین نہیں کرتے تھے۔ ان لوگوں کو ماقبل الفیین کہا جاتا تھا۔ کچھ لوگ۔ ایسے تھے جنھیں مابعد الفیین کہا جاتا تھا۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ امریکہ میں ہر طرح کی معاشی، معاشرتی اور اخلاقی ترقی ہو رہی ہے۔ اور مسیح علیہ السلام اس وقت تشریف لائیں گے جب کہ دنیا ان کی آمد کے لئے تیار ہو چکی ہوگی۔ لیکن ملر کے حامی جنھیں ماقبل الفیین کہا جاتا ہے وہ اس سلسلے میں زیادہ پرامید نہیں تھے۔ وہ کہتے تھے کہ عیسائی سماج مسیح کے آنے کے بعد ہی سدھرے گا۔ ان کا خیال تھا کہ مسیح علیہ السلام انیسویں صدی کے آخر تک ضرور آجائیں گے۔ ملر کے حامی سمجھتے تھے کہ مسیح الفیں کے زمانے میں تشریف لے آئیں گے۔ ۱۸۷۰ء میں جو تحریک پیدا ہوئی اس کے حامی بائبل کی نئی ترجمانی کرتے تھے۔ مگر ۱۸۴۰ء میں جو تحریک پیدا ہوئی تھی اس کے حامی بائبل کی نئی تعبیر کو ماننے سے انکار کرتے تھے۔

بائبل پر سخت تنقید کی وجہ سے بہت سے عیسائی تقریباً کفر کی حد تک پہونچ گئے تھے مگر ملر کی تحریک جسے "ماقبل الفیین کہا جاتا تھا اب ابھر کر اوپر آنے لگی اور اسی کا نام "الف مبارک" کے ماننے والا ہو گیا۔ اسی کو الفیین کی تحریک کہا جانے

لگا۔ اسی زمانے میں الف مبارک کے ماننے والوں کو ایک عظیم شخصیت مل گئی جس کا نام "ڈوائٹ ایل موڈی" (DWIGHT L MOODY) تھا۔ یہ شخص ۱۸۹۹ء تک زندہ رہا۔ الف مبارک کے ماننے والے ان عیسائی مبلغوں کو جو دوسرے ممالک میں کام کرتے تھے امداد بھی دیتے تھے۔ ان لوگوں نے پرنسٹن (PRINCETON) میں ایک دارالعلوم بھی کھولا جس میں بائبل کی لفظی تشریح پر اصرار کیا جاتا تھا۔ ان لوگوں نے یونیورسٹی کے پروفیسروں کو تبادلۂ خیالات کے لئے بلایا۔

الف مبارک کے ماننے والوں نے قدامت پسندوں اور ایونجلیکل پروٹسٹنٹس (EVENGETICAL PROTESTANTS) کے ساتھ مل کر کام کیا۔ ان لوگوں نے ۱۹۰۹ء میں بارہ کتابچے چھپوائے۔ ان کتابچوں کا نام "اساسیات" FUNDAM-NTAL تھا۔ ان بارہ رسالوں میں بائبل پر تنقید کی سخت مخالفت کی گئی تھی۔ ان رسائل میں بائبل کی جدید ترجمانی کو غلط ثابت کیا گیا تھا۔ جو دلائل بائبل کی لفظی تشریح کے حق میں پرنسٹن کے دارالعلوم میں جمع کئے گئے تھے۔ ان کی رو سے نئی تعبیر کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہ بارہ رسالے ڈھائی لاکھ کی تعداد میں مفت تقسیم کئے گئے تھے۔ یہ سلسلہ ۱۹۱۵ء تک چلتا رہا۔

جیمس ایچ بروکس (JAMES H BROOKS) اس تحریک کو کافی عرصہ تک سنبھالے رہا۔ مگر ۱۸۹۷ء اس کا بھی انتقال ہو گیا ۱۹۱۲ء تک نیاگرا کانفرنس کے سارے حامی مر گئے۔ ان سارے رہنماؤں کے بعد الف مبارک کے ماننے والوں میں اختلافات رونما ہونے لگے۔ الغرض دو حصوں میں بٹ گئے دونوں کی طرف سے دو رسالے نکلنے لگے۔ ایک کا نام واچ وارڈ اینڈ ٹرتھ (WATCH WORD & TRUTH) تھا اور دوسرے کا نام "ہماری امید" (TO OUR HOPE) تھا۔ ان دونوں رسالوں میں ایک دوسرے کے عقائد پر تنقید کی جاتی تھی اور اپنے عقائد کو صحیح ثابت کیا جاتا تھا۔

جنگ عظیم اوّل کے بعد امریکہ میں سخت اخلاقی انحطاط رونما ہونے لگا۔ الف مبارک کے جاننے والے اس اخلاقی زوال سے سخت پریشان تھے۔ وہ چاہتے تھے کسی طرح اس اخلاقی زوال کو روکا جائے۔ انھوں نے امریکہ کے مختلف شہروں مثلاً نیویارک، فلاڈلفیا وغیرہ میں بہت سی کانفرنسیں کیں۔ ان کانفرنسوں میں بڑی تعداد میں لوگوں نے شرکت کی چنانچہ الفئین (MILLENARIANS) نے اپنا نام بدل کر عالمی عیسائی اساسیات تنظیم (WORLD'S CHRISTAN FUNDAMENTAL ASSOCI-ATION) رکھ لیا۔ الفیئن (MILLENARIAN) کو اساسین (FUND-AMENTALISTS) کہا جانے لگا۔

اساسین نظریہ ارتقاء کے سخت مخالف تھے۔ ان کا مطالبہ تھا کہ نظریۂ ارتقاء کو پبلک اسکولوں میں نہیں پڑھانا چاہئے۔ ٹینیسی (TENESEE) نے ایک قانون اس سلسلے میں پاس کردیا مگر اس قانون کو عدالت میں چیلنج کیا گیا۔ امریکہ کے مختلف شہروں میں اس قسم کے جلسے کئے گئے مگر ان جلسوں میں زیادہ لوگ شریک نہ ہوئے۔ یہ سلسلہ ۱۹۲۵ء تک چلتا رہا۔

جنگ عظیم اول کے بعد اخلاقی زوال کے ساتھ کمیونزم کا خطرہ بھی بڑھ رہا تھا لوگ بائبل کی نئی تعبیر کو اختیار کررہے تھے۔ اساسیئن ایک طرح سے محدود ہو کر رہ گئے تھے ایپس کوپل۔ پرسبی ٹیرین۔ بیپٹسٹ اور میتھوڈسٹ چرچ کے لوگ ان نئی تعبیروں کو ماننے لگے۔ ہنری ایمرسن فوش ڈک (HENRY EMERSON FOSDUK) جدید تعبیر کا نمائندہ سمجھا جانے لگا۔ فوس ڈک نے ایک بار یہ کہہ دیا تھا کہ "کیا اساسیئن کی فتح ہوگی؟" ہنری ایمرسن فوس ڈک بپٹسٹ چرچ سے تعلق رکھتا تھا۔ الف مبارک کے جاننے والوں نے اسے چرچ سے نکالنے کا فیصلہ کیا۔ اس مقصد کے لئے ایک کمیشن مقرر کیا گیا جس میں پندرہ ممبر شامل تھے۔ کمیشن اس نتیجے پر پہونچا کہ بپٹسٹ چرچ میں اختلاف آرا کو برداشت کیا جانا چاہئے۔ بہرحال ہنری ایمرسن

. فنڈ کو چرچ سے باہر نہیں نکالا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اساسیئن (FUNDAME - NTALISTS)- کو فتح حاصل نہ ہو سکی۔

اساسیئن کے مندرجہ ذیل اصول تھے۔ اول بائبل کو صرف کلام الٰہی سمجھا جائے ثانیاً یہ مانا جائے کہ مسیح کنواری مریم کے بطن سے پیدا ہوئے۔ ثالثاً کفارہ مسیح کا عقیدہ حرف بحرف تسلیم کیا جائے۔ رابعاً ازسرنو پیدائش اور معجزات مسیح کو مکمل طور پر تسلیم کیا جائے۔

اساسیئن کے اختلافات تقریباً ۱۹۲۰ء تک ختم ہو چکے تھے مگر ان کا استدلال ختم نہیں ہوا تھا۔ ۱۹۲۰ء کے اواخر میں اساسیئن کے نظریات نے پھر زور پکڑنا شروع کر دیا۔ ۱۹۲۶ء سے ۱۹۴۰ء تک اساسیئن عوام میں زیادہ مشہور نہیں رہے۔ اس دوران میں اکثر اساسیت پسندوں نے ایک نیا فرقہ بنا لیا۔ یہ فرقہ بہت چھوٹا تھا۔ اس فرقہ میں ہر فرقہ کے لوگ جمع ہو رہے تھے۔ اساسیت پسندوں کا یہ طبقہ اپنے پرانے عقیدوں پر سختی سے جما رہا۔

جنگ عظیم ثانی کے بعد اساسیئن میں خوشحالی پھیل گئی۔ ان لوگوں نے صنعتی ترقی اور سائنس اور ٹکنالوجی کو قبول کر لیا۔ انھوں نے اپنے عقائد کو پھیلانے کے لئے ریڈیو اور ٹیلیویژن کا استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اسی دور میں بلی گراہم (BILLY GRAHAM) اساسیئن کا سب سے بڑا نمائندہ تھا۔ بلی گراہم نے سائنس کی مخالفت بند کر دی۔ اس نے کہا کہ اگر امریکہ نے اپنے اخلاقی زوال کو نہ روکا اور دولت کو غلط طریقے پر استعمال کیا تو امریکہ کو طرح طرح کی مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑے گا۔ دولت کی فراوانی کے ساتھ امریکہ میں جرائم کی رفتار بھی بڑھنے لگی۔ گھریلو زندگی میں طرح طرح کے مسائل پیدا ہونے لگے اب اساسیئن کا مقصد ان جرائم کو روکنا اور خاندانی روایات کو برقرار رکھنا قرار پایا۔

جس طرح جنگ عظیم اوّل سے پہلے نظریہ ارتقاء کی مخالفت کی گئی تھی اسی طرح جنگ عظیم ثانی کے بعد کمیونزم کی مخالفت شروع ہوئی۔ اساسیئن یہ سمجھتے تھے کہ اب تحقیقات

وکمیونزم سے خطرہ ہے۔ لہذا اس کی شدید مخالفت کی گئی۔ اس وقت اساسیئن کا نمائندہ رسالہ "آج کا عیسائی" "CHRISTIAN TODAY" تھا۔

اساسیئن نہ شراب پیتے ہیں نہ سگریٹ نوشی کرتے ہیں اور نہ رقص میں حصہ لیتے ہیں۔ بعض لوگ ان میں سے فلمیں بھی نہیں دیکھتے۔ اکثر اساسیئن ۱۸۷۶ء میں جو کانفرنس نیاگرہ میں ہوئی تھی اسی کے اصولوں پر عمل کرتے ہیں۔ اور انھیں عقائد کو ملتے ہیں۔ مثلاً بائبل وحی الہی ہے۔ بائبل کے الفاظ میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ تثلیث کا عقیدہ۔ انسانی کمزوری اور نجات کے لئے دوسری پیدائش۔ کفارہ مسیح۔ مسیح پر ایمان لانے والوں کے لئے نجات کی بشارت اور مسیح کی دوبارہ آمد۔

اس حد تک میں نے مسیحی اساسیئن کے نظریہ کی تشریح کی ہے۔ اور ان کی پوری تاریخ بھی بیان کر دی۔ ۱۸۸۰ء کے آس پاس مسلمانوں میں کچھ لوگ ایسے پیدا ہوئے جو مہدی اور مسیح کے آمد کے منتظر تھے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی اصلاح مہدی کے بغیر ناممکن ہے۔ اور مہدی کے بعد مسیح کا آنا بھی ضروری ہے۔

سوڈان میں محمد احمد (۱۸۴۴ء تا ۱۸۸۵ء) نے مہدویت کا دعویٰ کیا مہدی سوڈانی نے بہت سی فتوحات حاصل کیں مگر ۱۸۸۵ء میں مہدی سوڈانی کا انتقال ہوگیا۔

ہندوستان میں مرزا غلام احمد قادیانی نے ۱۸۳۹ء تا ۱۹۰۸ء میں مہدی و مسیح ہونے کا دعویٰ کیا۔ مرزا صاحب کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی اصلاح مہدی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ مگر جب انھوں نے یہ دیکھا کہ مہدی کے بعد مسیح کا آنا بھی ضروری ہے تو انھوں نے مسیح ہونے کا بھی دعویٰ کیا۔ مگر کیونکہ مسیح علیہ السلام نبی تھے اس لئے انھوں نے نبوت کا بھی دعویٰ کیا۔ مسلمانوں نے انھیں ماننے سے انکار کر دیا اس لئے وہ ایک فرقہ بن کر رہ گئے جس طرح ۱۹۱۴ء میں یہ اساسیئن دو فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ اس طرح غلام احمد قادیانی کے انتقال کے بعد تقریباً ۱۹۱۴ء کے

مگ بھگ احمدی بھی دو فرقوں میں بٹ گئے۔ ایک فرقہ قادیانی تھا دوسرا لاہوری۔
مرزا غلام احمد قادیانی کو خود کو نبی قرار دیتے تھے جو سراسر کفر تھا۔ لیکن وہ بنیادی طور پر قرآن میں کسی رد و بدل کے قائل نہیں تھے۔ قرآن کو وحی الٰہی ملتے تھے اور معجزات کو بھی تسلیم کرتے تھے۔

ایران میں ۱۸۴۴ء میں مرزا علی محمد باب نے (۱۸۱۹ء تا ۱۸۵۰ء) امام مہدی ہونے کا دعویٰ کیا۔ یہ عجیب بات ہے کہ عیسائی اور مسلمان سب ایک عہد مبارک کا انتظار کر رہے تھے اس لئے مہدویت کے دعویداروں کو بہت سے پیروکار مل گئے۔ باب کا انتقال ۱۸۵۰ء میں ہوا اور اس کے بعد ۱۸۶۳ء میں بابی تحریک دو حصوں میں بٹ گئی اور مرزا حسین علی نے یہ دعویٰ کیا کہ جس موعود شخصیت کا باب نے دعویٰ کیا تھا وہ میں ہوں۔ وہ خود کو اللہ کا مظہر کہتا تھا۔ لوگوں نے سمجھا کہ شائد بہاء اللہ کے بعد کوئی مبارک دور شروع ہو جائے گا۔ لہٰذا بہاء اللہ کو بھی بہت سے پیروکار مل گئے لیکن نہ تو مہدی سوڈانی کے بعد نہ مرزا غلام احمد قادیانی کے بعد نہ باب اور بہاء اللہ کے بعد کوئی مبارک دور شروع ہوا۔ اگر مسلمانوں میں کوئی لوگوں پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے تو وہ یہی چند فرقے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ سارے شیعہ اور سنی راسخ العقیدہ مسلمان ہمیشہ ان فرقوں کے مخالف رہے ہیں۔

لفظ اساسیئن کا اطلاق آج کل بعض مسلمان جماعتوں پر کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر جماعت اسلامی، الاخوان المسلمون، ایرانی انقلاب کے حامی وغیرہ وغیرہ۔ اگر اس لفظ کو اساسیات دین کے معنی میں لیا جائے تو میرا خیال ہے کہ کوئی لبرل سے لبرل مسلمان بھی اپنے آپ کو اساسیاتِ دین کا منکر نہ قرار دے گا۔ اور اگر کوئی مسلمان اساسیات دین ہی سے انکار کر بیٹھے تو غالباً انتہائی آزاد خیال مسلمان بھی اسے مسلم قوم کا فرد ماننے کے باوجود اس کی تحریروں کو کوئی وزن نہ دے گا۔

مسیحیوں نے "اساسیات" FUNDAMENTALS کے نام سے کچھ

رسالے شائع کئے تھے جن کی وجہ سے انھیں اساسین یعنی FUNDAMENTALISTS
کہا جانے لگا۔ ان رسالوں میں مسیحیت کے بنیادی عقائد بیان کئے گئے تھے اور ان کی
نئی تعبیر کو غلط ثابت کیا گیا تھا۔ اس لحاظ سے ہر مسیحی جو ان رسالوں سے متفق تھا اسے
FUNDAMENTALIST کہا جا سکتا ہے۔ مگر جن لوگوں کو اساسیت پسند
کہا جا سکتا ہے جو انیسویں صدی میں مہدی اور مسیح کی آمد کا انتظار کر رہے تھے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دین میں جن چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے انھیں دین
سے خارج کر دیا جائے اور اسلام کو اس کی اصل بنیادوں پر قائم کیا جائے۔ مگر
اس سلسلے میں بھی مختلف لوگوں کے مختلف خیالات ہیں۔ بعض ایسے لوگ پائے جاتے
ہیں جو دین میں اضافے کو صحیح سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ان لوگوں کو راسخ العقیدہ شمار
کیا جاتا ہے۔ اہل قرآن کے نام سے ایک گروہ مسلمانوں میں پایا جاتا ہے۔ اس گروہ
کا خیال ہے کہ جو باتیں صرف قرآن میں پائی جاتی ہیں انھیں پر دین کی عمارت استوار
ہونی چاہیئے۔ مگر اس گروہ کو دین سے منحرف قرار دیا جاتا ہے۔ سر سید احمد خاں
نے دین کو صرف اصل بنیادوں پر قائم کرنے کی کوشش کی مگر راسخ العقیدہ علماء
نے انھیں گمراہ ٹھہرایا مگر بعد میں جب انھوں نے اپنے عقائد پر زور نہیں دیا تو امت
نے انھیں مان لیا۔

آج بھی جتنے متجدد مسلمان اصلاح کے مدعی ہیں وہ محض قرآنی بنیادوں پر دین
کی تشریح کرنا چاہتے ہیں بعد میں جو احادیث جمع کی گئی ہیں۔ ائمہ فقہ و حدیث نے ان کی
جو تشریحات کی ہیں ان کی طرف وہ زیادہ توجہ نہیں دیتے وہ محض ابتدائی اسلام کی
طرف مراجعت کرنا چاہتے ہیں مگر یہ لوگ آزاد خیال سمجھے جاتے ہیں لہٰذا آزاد خیال
لوگوں کو فنڈامنٹلسٹ قرار دیا جانا چاہیئے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دین کی نقلی تشریح کرنے والوں کو اساسیت پسند
کہا جانا چاہیئے مگر اس گروہ میں نہ جماعت اسلامی آتی ہے اور نہ اخوان المسلمون اور نہ

ایرانی انقلاب کے حامی۔

امام خمینی نے امام مہدی کے عدم ظہور کے باوجود اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر انھوں نے حکومت اسلامی نام کی ایک کتاب لکھی ہے۔ انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ پرانا شیعی نقطۂ نظر صحیح نہیں ہے۔ اور یہ ثابت کیا ہے کہ اسلامی نظام اس دور میں بھی قائم کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا امام خمینی کے حامیوں کو فنڈامنٹلسٹ نہیں کہا جاسکتا۔

جماعت اسلامی کی بنیاد مولانا مودودیؒ نے ڈالی تھی۔ جو لوگ راسخ العقیدہ سمجھے جاتے ہیں انھوں نے مولانا مودودی کی بعض تشریحات پر اعتراضات کئے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ ان اعتراضات میں کوئی وزن ہے یا نہیں ان اعتراضات کے پیش نظر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جماعت اسلامی کو فنڈامنٹلسٹ کس طرح قرار دیا جاتا ہے۔ مولانا مودودی نے سبع سمٰوات کی نئی تعبیر کی ہے۔ حالانکہ پرانے علماء سات آسمانوں کو ٹھوس مادہ سے بنے ہوئے تعبیر کرتے تھے۔ عرش کی تعبیر مولانا مودودیؒ نے اقتدار سے کی ہے حالانکہ پرانے علماء اس کی یہ تعبیر نہ کرتے تھے۔

الاخوان المسلمون کی بنیاد حسن البنّا نے ڈالی تھی۔ مگر اس زمانے میں حسن البنّا صرف دینی اصلاح کے کام کر رہے تھے اور الاخوان المسلمون بھی صرف مسلمانوں کی اصلاح کے کام میں مصروف رہی ایک وقت آیا کہ کرنل ناصر الاخوان المسلمون کے ساتھ مل کر انقلاب لانے میں کامیاب ہوئے اس دور میں کرنل ناصر اور الاخوان المسلمون ایک ہی نقطۂ نظر کے حامی تھے۔ لہٰذا کرنل ناصر کو بھی فنڈامنٹلسٹ کہا جانا چاہئے۔ انقلاب کے بعد الاخوان المسلمون کے سب سے بڑے مفکر سید قطبؒ تھے اور سید قطبؒ مولانا مودودی کی فکر سے بے حد متاثر تھے۔ بہرحال انھوں نے قدیم علماء کی روش سے ہٹ کر اسلام کی ایک نئی تعبیر کی اپنی کتاب العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام میں انھوں نے کہا ہے کہ ابوبکرؓ نے لوگوں میں مال غنیمت کو مساوی طور پر تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا تھا لہٰذا ان کے زمانے تک معاشی مساوات باقی رہی۔ مگر حضرت عمرؓ نے پہلے اسلام

زیادہ حصہ دیا اور بعد میں اسلام لانے والوں کو کم حصہ دیا۔ اس کی وجہ سے معاشی عدم مساوات پیدا ہو گئی۔ سید قطبؒ نے لفظی تشریح پر اکتفا نہ کیا۔ اس لئے الاخوان المسلمون کو بھی فنڈامنٹلسٹ قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جو لوگ مذہب پر نہایت سختی کے ساتھ جمے ہوئے ہیں انھیں فنڈامنٹلسٹ کہا جانا چاہیے۔ دین پر سختی کے ساتھ جمے رہنے کا مطلب یہ ہے کہ پرانی روایات پر سختی کے ساتھ جما رہنا چاہیئے۔ حالانکہ اس دور کی جن جماعتوں کو فنڈامنٹلسٹ کہا جاتا ہے وہ سب علامہ اقبال، محمد عبدہ، ڈاکٹر علی شریعتی اور جمال الدین افغانی کے نظریات پر بڑی شدت کے ساتھ جمی ہوئی ہیں۔ کیا ان سب کو فنڈامنٹلسٹ کہا جائے گا۔ علامہ اقبال، علی شریعتی، محمد عبدہ نے دین کی نئی تعبیر پیش کی ہے۔ سید قطب پرانے لباس کو چھوڑ کر جدید لباس پہنتے تھے۔ ڈاکٹر علی شریعتی بھی جدید لباس پہنتے تھے جماعت اسلامی کے جدید تعلیم یافتہ اصحاب بھی جدید لباس پہنتے ہیں ان میں جماعت کے مجلس شوریٰ کے ارکان بھی ہیں۔ سید قطبؒ اور امام خمینی عورت کے چہرے کو چھپانا ضروری نہیں سمجھتے اور جماعت اسلامی میں بعض ارکان کا بھی یہی خیال ہے۔ الاخوان المسلمون کے نزدیک ڈاڑھی رکھنا ضروری نہیں ہے۔ سید قطب داڑھی نہیں رکھتے تھے۔ مولانا مودودیؒ نے ایک بار یہ کہہ دیا تھا کہ داڑھی کی کوئی مقدار نہیں ہے۔ یہ غالباً ۱۹۴۷ء کی بات ہے۔ اس پر راسخ العقیدہ علماء نے سخت اعتراضات کئے تھے۔ امام خمینی نے علی رجائی کو وزیر اعظم بنایا تھا اور وہ بھی جدید لباس پہنتے تھے۔

اگر روایت پرست مسلمانوں کو فنڈامنٹلسٹ کہا جائے تو یہ مسلمان اس دور میں انقلاب کے علمبردار نہیں ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں میں روایت کے ماننے والے دو گروپ میں پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک گروپ دیوبندی ہے اور دوسرا بریلوی مگر دونوں گروپ اپنے عقائد میں اختلاف کے باوجود جماعت اسلامی اور الاخوان المسلمون کی مخالفت میں متحد ہیں اور ایرانی انقلاب کے بھی عام طور پر حامی نہیں ہیں۔

خود وہابی مسلمان جن کی حکومت سعودی عرب میں ہے وہ بھی ایرانی انقلاب کے ہم نوا نہیں ہیں۔ جماعت اسلامی ملوکیت کو غلط سمجھتی ہے اس لئے وہ سعودی حکومت کو اسلامی حکومت نہیں بتاتی۔ روایت پرست شیعہ عام طور پر امام خمینی کے مخالف ہیں۔ عام طور سے روایت کے ماننے والے علما اپنی حکومت کے وفادار ہیں۔

آج جو لوگ مسلم فنڈا منٹلزم کی اصطلاح سے نہایت خوف زدہ ہیں ان کی خوف کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ جن تحریکوں کو اسلامی فنڈا منٹلسٹ تحریک کہا جاتا ہے ان تحریکوں میں مسلم قوم کے دانشور پائے جاتے ہیں۔ جو اسلام کے اوپر مکمل اعتماد رکھتے ہیں وہ خلافت راشدہ کو سامنے رکھتے ہوئے اسلام کو اس دور میں نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ مگر خلافت راشدہ کے طریقۂ انتخاب میں اس دور میں نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ امام خمینی نے ایران میں باقاعدہ جمہوریت قائم کی ہے جس میں ممبران پارلیمنٹ کا باقاعدہ انتخاب ہوتا ہے۔ آیت اللہ روح اللہ خمینی ایک نیا سماجی سیاسی اور معاشی نظام قائم کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ نظام اس دور کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے روبہ عمل لایا جائے گا۔

مولانا مودودیؒ سے کسی نے پوچھا تھا کہ اسلامی نظام کس طرح وجود میں آسکتا ہے تو مولاناؒ نے جواب دیا تھا کہ صرف جمہوری ذرائع سے۔ اسی لئے پاکستانی جماعت اسلامی ضیاء الحق کی تائید نہیں کر رہی ہے حالانکہ ضیاء الحق نظام مصطفیٰ قائم کرنا چاہتے ہیں۔ مگر جماعت کے لوگ یہ سوچتے ہیں کہ اس انقلاب کے بعد کوئی دوسرا انقلاب نظام اسلامی کو درہم برہم کر سکتا ہے۔

الاخوان المسلمون شام میں جمہوریت کی بحالی کے لئے کوشش کر رہی ہے۔ کیوں کہ اسد خود کو جمہوریت کا حامی بتاتے ہیں۔ مصر میں الاخوان المسلمون جمہوریت کی بحالی کے لئے پریشان ہیں کیونکہ مصری حکمران خود کو جمہوریت کا حامی بتاتے ہیں سعودی عرب میں کیونکہ ملوکیت ہے اور الاخوان کی تعداد بہت کم ہے اس لئے وہ کھل کر سامنے نہیں آتے ہیں۔ مصر اور شام ہی میں الاخوان کی طاقت بہت زیادہ ہے۔ اگر یہ تحریکیں

برسرِ اقتدار آگئیں تو ان دونوں ممالک میں جمہوریت قائم ہوجائے گی مگر چونکہ عوام الناس اسلام پر مکمل اعتماد رکھتے ہیں اس لئے جمہوریت کی اسلامی شکل قائم کی جائیگی۔

ان جماعتوں میں مسلم دانشوروں کی بڑی تعداد پائی جاتی ہے۔ لہٰذا لبرل مسلمانوں کو ان جماعتوں کی تائید کرنی چاہیئے۔ کیونکہ ان جماعتوں کو عوام اچھا سمجھتے ہیں یا کم از کم انھیں برا نہیں خیال کرتے۔ انہی جماعتوں کی وجہ سے اسلام کی ایک نئی تعبیر وجود میں آسکتی ہے۔ ان میں سے بیشتر جماعتوں کے سربراہ اور دانشور اپنا شجرہ نسب علامہ اقبالؒ، محمد عبدہ اور ڈاکٹر علی شریعتی اور جمال الدین افغانی سے جوڑتے ہیں۔

مسیحی اساسیئین نظریہ ارتقا کو غلط سمجھتے تھے انھوں نے TENNESSE میں اس کے خلاف ایک قانون بھی بنوا دیا تھا۔ مولانا مودودیؒ نے بھی نظریہ ارتقاء کو غلط ثابت کیا ہے۔ مگر علامہ اقبال نظریہ ارتقاء کو صحیح سمجھتے ہیں اس کے ساتھ مولانا مودودیؒ اقبال کو نہایت عظیم اسلامی مفکر بھی مانتے ہیں۔ جماعت اسلامی میں بعض لوگ نظریۂ ارتقاء کو صحیح سمجھتے ہیں اور بعض لوگ اسے غلط سمجھتے ہیں۔ اگر سعودی عرب یا کسی دوسرے ملک میں نظریہ ارتقاء نہیں پڑھایا جاتا تو ان ممالک میں الاخوان یا جماعت اسلامی کی حکومت نہیں ہے۔

کمیونزم کی مخالف ساری جماعتیں ہیں۔ مگر یہ جماعتیں کمیونزم کے لادینی فلسفہ کی مخالف ہیں جس میں مادہ ہی اصل شئے ہے اور خدا کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا۔ مگر قومی ملکیت کو ماننے والے ان جماعتوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ علامہ اقبال زمین کو اللہ کی ملکیت قرار دیتے ہیں نہ کی انسان کی۔ ان جماعتوں نے کبھی نظریہ ارتقاء کو اپنا موضوع بحث نہیں بنایا۔ جس طرح مسیحی اساسیئین کے لئے نظریہ ارتقاء کی مخالفت ہی ایک نکتۂ اتحاد بن گیا تھا۔ اور اسی طرح کمیونزم کے معاشی نظام کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ کمیونزم کے خلاف جو نکتہ اتحاد ہے وہ کارل مارکس کی خدا بیزاری ہے۔

اس لئے میرا خیال یہ ہے کہ الاخوان۔ جماعت اسلامی اور ایرانی انقلاب کے حامیوں کو کسی معنی میں بھی فنڈامنٹلسٹ قرار نہیں دیا جاسکتا ہے اگر کسی گروہ کو ظلمت پسند (OBSCURANTIST) رجعت پسند (REACTIONARY) اور جامد (RIGID) قرار دینا ہو تو فنڈامنٹلسٹ کا لفظ اس گروہ کے اوپر چسپاں کیا جاسکتا ہے۔ جس کی وجہ سے اس کی حیثیت گر جائے گی۔

خانۂ کعبہ اور عربوں کا مذہب

ولیم میور کے خیالات کا جائزہ

ڈاکٹر محمد ذکی

مستشرقین نے سیرت اور تاریخ اسلام پر جو علمی سرمایہ مہیا کر دیا ہے اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب کوئی اسلام سے متعلق کسی موضوع پر قلم اٹھاتا ہے تو اس کے لئے ان کی تصانیف سے استفادہ یا تعرض کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ انھوں نے تحقیق و تنقید کے کچھ خاص اصول وضع کئے ہیں اور اس ضمن میں واقعات کے ساتھ ساتھ واقعہ نگار کے پس منظر کو بھی ذہن میں رکھنے پر زور دیا ہے۔ ان کے نظریات نے مشرق کے علمی حلقوں کو بھی بہت متاثر کیا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ اہل مغرب نے سیرت اور اسلام پر جو کچھ لکھا ہے اس کا تحقیقی جائزہ لیا جائے۔ زیر نظر مقالہ اسی سلسلہ کی ایک کوشش ہے۔

ولیم میور (WILLIAM MUIR) کا شمار صف اوّل کے مستشرقین میں ہوتا ہے۔ موصوف نے سیرت پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے جس میں ایک طویل مقدمہ بھی شامل ہے۔ مقدمہ کے تیسرے باب میں مصنف نے بنائے کعبہ اور ضمناً آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب سے متعلق روایات پر بحث کی ہے۔ ذیل میں ہم اسی کا جائزہ ناظرین کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں۔

تحقیق طلب امور چونکہ بحث طویل ہے اور بہت سے متنازع فیہ مسائل اس میں آ گئے ہیں اس لئے ان کی تنقیح ضروری

ہے تاکہ بنیادی مسائل حل ہو جائیں۔

اس سلسلے میں سب سے پہلا تحقیق طلب مسئلہ یہ ہے کہ کعبہ کی ابتدا کیسے ہوئی، اس کا بانی کون تھا اور اس سے متعلق عقائد و رسوم کی اصل کیا ہے؟

دوسرا متنازع فیہ مسئلہ یہ ہے کہ کعبہ اور مکہ کے مذاہب کا ابراہیم علیہ السّلام سے کیا تعلق ہے؟ اس ضمن میں مندرجہ ذیل امور تحقیق طلب ہیں۔

(۱) کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کبھی مکہ آئے تھے اور حضرت ہاجرہ رضؓ اور اسمٰعیل علیہ السلام کو وہاں بسایا تھا؟ اگر آئے تھے تو ان سے منسوب باتوں کی اصل کیا ہے یعنی کیا انھوں نے خانۂ کعبہ کی تعمیر کی، کیا حج وغیرہ کے مناسک مقرر کئے اور مقرر کئے تھے تو وہ کیا تھے؟ کیا انھوں نے حضرت اسماعیل کو قربان کرنا چاہا تھا وغیرہ وغیرہ؟

(۲) اگر حضرت ابراہیم مکہ نہیں آئے تھے تو مذکورہ بالا باتیں ان کی طرف کب اور کیوں منسوب کی گئیں۔

بنائے کعبہ قرآن و حدیث کی روشنی میں

سب سے پہلے کعبہ کب اور کس نے تعمیر کیا؟ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل آیات سے مدد ملتی ہے۔

اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ	بیشک سب سے پہلا گھر جو (عبادت
لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ	کے مقصد سے) لوگوں کے لئے تعمیر
مُبٰرَكًا وَّهُدًى	ہوا وہ یہی ہے جو مکہ میں ہے۔
لِّلْعٰلَمِيْنَ ٥	(آل عمران ۹۶)

اگر الفاظ کو عام رکھا جائے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کی عبادت کے لئے سب سے پہلے جو گھر تعمیر ہوا تھا وہ یہی ہے جو بیت اللہ یا کعبہ کے نام سے مشہور ہے اسے قرآن حکیم میں بیت العتیق [1]، یعنی قدیم گھر بھی کہا گیا ہے۔ (الحج ۲۹) اس مفہوم کی تائید اس

[1] ایک حدیث میں اس کی وجہ تسمیہ مذکور ہے۔ جامع ترمذی میں حضرت عبداللہ بن زبیر رضؓ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا:

۔ روئے زمین پر پہلی مسجد کون سی تعمیر ہوئی، ارشاد فرمایا، مسجد حرام[۱]

ابن کثیر نے ابن عباسؓ سے جو روایت نقل کی ہے وہ اس مفہوم کو اور زیادہ واضح کر دیتی ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں:

کعبۃ اللہ کے پہلے بانی (آدمؑ) تھے۔ ان کو حکم دیا گیا تھا کہ عرش الٰہی کے محاذ میں زمین پر وہ بیت اللہ کی تعمیر کریں اور جس طرح انھوں نے ملائکۃ اللہ کو عرش الٰہی کا طواف کرتے دیکھا ہے اسی طرح خود اس کا طواف کریں[۲]

بہر حال محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ حضرت ابراہیمؑ سے بہت پہلے کعبہ کی تعمیر ہو چکی تھی۔ امتداد زمانہ کے سبب اس کی عمارت گرتی رہی اور بنتی رہی۔ حضرت ابراہیم کے زمانے میں اس کی صرف بنیادیں باقی رہ گئی تھیں انھی پر انھوں نے دیواریں اٹھائیں

کیا حضرت ابراہیم مکہ آئے تھے؟

جہاں تک حضرت ابراہیم کی مکہ میں آمد کا تعلق ہے تو عربوں میں ظہور اسلام سے تقریباً ڈھائی ہزار سال پہلے سے یہ روایت چلی آ رہی تھی کہ حضرت ابراہیم مکہ آئے تھے، اپنی زوجہ حضرت ہاجرہؓ اور اپنے بیٹے حضرت اسماعیل کو مکہ میں بسا کر چلے گئے تھے اور بعد میں آ کر خانۂ کعبہ کی تعمیر کی تھی جب اسلام ظاہر ہوا تو قرآن و حدیث نے اس کی تصدیق کی[۳]

روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا "بیت اللہ شریف کا نام عتیق اس لئے ہوا کہ اس پر کسی زبردست کا قبضہ نہ چلا"۔ اسی مفہوم کو ترجیح دی جائے گی لیکن اس کا ایک وصف قدیم ہونا ہے اس لئے یہ معنی بھی مراد لئے جا سکتے ہیں۔ دیکھئے لغات القرآن "عتیق"۔

[۱] عارضۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی، ج ۲ ص ۳ از حافظ ابوبکر بن العربی (لغات القرآن ایضاً)

[۲] البدایۃ والنہایۃ، ج ۱ ص ۱۹۲ مولانا بدر عالم، ترجمان السنۃ، ج ۳ ص ۲۶۴

[۳] مثلاً سورہ البقرہ ۱۲۵-۱۲۹، آل عمران ۹۶-۹۷، ابراہیم ۳۵-۳۷، الحج ۲۶-۲۸۔ نیز بخاری کی ایک مشہور حدیث میں بھی اس کے اہم اجزا نقل کئے گئے ہیں۔

البتہ عربوں نے حضرت ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ کے دین توحید میں شرک کی آمیزش کردی تھی اور
اور مناسک حج وغیرہ میں باطل رسوم داخل کرلی تھیں۔ قرآن و حدیث نے اس واقعہ
کے صحیح خدوخال نمایاں کئے اور اسے باطل رسوم اور مشرکانہ عقائد سے پاک کیا۔

میور کی رائے میور اور دوسرے مستشرقین اس بات کو سرے سے تسلیم ہی
نہیں کرتے کہ حضرت ابراہیمؑ کبھی مکہ آئے تھے۔ اس لئے حضرت
اسمٰعیل وہاں آباد بھی نہیں ہوئے۔

ہزاروں سال کی متواتر روایت کے مقابلے میں جب کہ قرآن و حدیث سے اس
کی تصدیق بھی ہوتی ہے یہ دعویٰ کرنا کہ اس واقعہ کی کوئی اصل نہیں بہت اہم بات ہے
اور اس کے ثبوت کے لئے نہایت مستند تاریخی شہادت اور معقول دلائل کی ضرورت
ہے۔ لیکن حیرت اس بات پر ہے کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں میور نے ایک بھی
شہادت یا دلیل نہیں دی ہے۔ بہر حال اس مسئلہ پر جو موصوف نے لکھا ہے اس کا
خلاصہ ملاحظہ فرمائیے۔

حضرت ابراہیمؑ کی آمد کے سلسلے میں جو روایت مشہور ہے اسی کی طرف اشارہ
کرتے ہوئے میور نے اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا ہے۔

(۱) ضرورت اس بات کی ہے کہ کعبہ کی اصل اور مقامی مذہب کے بارے میں
مزید تحقیق و تفتیش کی جائے۔

(۲) مسلمانوں کا عقیدہ ان دونوں کی ابتداء کو ابراہیمؑ سے منسوب کرتا ہے اور
بعض رسوم کا رشتہ بائبل کے قصہ سے جوڑ دیتا ہے۔

(۳) یہ سب ایک افسانہ ہے (FABLE LEGEND) اس بات کا کوئی
امکان ہی نہیں کہ مکہ اور اس کے مذہب کی ابتداء اس طرح ہوئی ہو (جیسا کہ مسلمان
کہتے ہیں) یہ ایک یقینی (طے شدہ) بات ہے۔ اس یقین کو مندرجہ ذیل امور سے
تقویت پہنچتی ہے:

(ا) اس توہم پرستی میں کوئی بات بھی ایسی نہیں معلوم ہوتی جسے ابراہیمی کہا جا سکے۔ حجر اسود کو بوسہ دینا، کعبہ کا طواف، مکہ، عرفات اور منیٰ میں انجام دی جانے والی مختلف رسوم، بعض مہینوں کو حرام سمجھنا اور حرم کا احترام کرنا ان تمام باتوں کا ابراہیم سے کوئی تعلق سمجھ میں نہیں آتا۔

(ب) ان امور کا ان تصورات سے بھی کوئی تعلق سمجھ میں نہیں آتا جن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے ابراہیمؑ کی نسل کو ورثہ میں ملے ہوں گے اور

(ج) جن اسباب نے ان رسوم کو جنم دیا ان کا اس علاقہ سے کوئی تعلق ہی نہیں جس میں اولاد ابراہیمؑ آباد تھی۔

میور کے بیان کردہ بعض نکات تشریح طلب ہیں۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو یہ حق ہر مورخ کو حاصل ہے کہ وہ روایات کی چھان بین اور مزید تحقیق کرے لیکن مسلمانوں سے منسوب کر کے جو دو باتیں میور نے کہی ہیں ان کی وضاحت ضروری ہے۔

معلوم نہیں میور کو یہ غلط فہمی کس بنا پر ہوئی کہ مسلمانوں کے عقیدہ کی رو سے حضرت ابراہیمؑ کعبہ کے بانی ہیں۔ اس مسئلہ سے متعلق قرآن و حدیث کی تصریحات ہم ابھی اوپر نقل کر چکے ہیں جن سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ جہاں تک بنائے کعبہ کا تعلق ہے اسے ابراہیم علیہ السلام سے منسوب نہیں کیا جا سکتا نہ کیا گیا ہے۔ اگر میور کی غلط فہمی یہیں تک محدود ہوتی تو بہت زیادہ اہم نہ ہوتی لیکن موصوف نے اسی مفروضہ پر بحث کی عمارت کھڑی کر ڈالی اور نتیجہ یہ ہوا کہ اصل موضوع تو الجھ گیا اور بحث نے غلط رخ اختیار کر لیا جیسا کہ آپ ابھی ملاحظہ فرمائیں گے۔

دوسری بات یہ کہی ہے کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ مقامی مذہب یعنی مکہ کے مذہب کے بانی بھی حضرت ابراہیمؑ ہیں لیکن موصوف نے یہ وضاحت نہیں کی کہ مقامی مذہب سے کون سا مذہب مراد ہے کیونکہ اس کی دو شکلیں ہو سکتی

تھیں۔ ایک تو مذہب توحید جس کی تعلیم بلاشبہ حضرت ابراہیمؑ و اسماعیل نے دی تھی اور مناسک حج وغیرہ مقرر کئے تھے۔ دوسری شکل وہ تھی جو ظہور اسلام کے وقت تھی یعنی شرک، بت پرستی، توہم پرستی اور جسے عرب ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام کی طرف منسوب کرتے تھے (جسے مسلمانوں نے کبھی صحیح نہیں سمجھا) اگر میور کا اشارہ پہلی صورت کی طرف ہے تو قابل اعتراض نہیں لیکن اگر اس سے مراد دوسری صورت ہے تو یہ مسلمانوں اور حضرت ابراہیمؑ پر صریح بہتان ہے۔ اب نہیں کہا جاسکتا میور نے کون سے انتساب کو افسانہ کہا ہے۔

اس کے بعد کی عبارت واضح ہے یعنی جب ابراہیم علیہ السلام مکہ آئے ہی نہیں تو پھر بیت اللہ کی تعمیر کا ان سے کیا تعلق اور جب انھوں نے خانۂ کعبہ بنایا ہی نہیں تو پھر اس کا طواف بھی نہیں کیا اس لئے حج وغیرہ کا بھی ان سے کوئی تعلق نہیں ہوسکتا نیز ان کی اولاد نے بھی کبھی عمرہ یا طواف نہیں کیا۔ ان میں قربانی کی یادگار بھی نہیں، یہ لوگ (بنی اسرائیل) شام و فلسطین کے علاقہ میں آباد تھے وہاں نہ مکہ جیسی وادی ہے نہ کعبہ۔ حاصل کلام یہ کہ کعبہ اور اس سے متعلق جو رسوم مشہور و معروف چلی آرہی ہیں ان کا حضرت ابراہیمؑ سے کوئی تعلق نہیں۔

ابراہیم علیہ السلام کی آمد کا انکار کرنے کے بعد یہ نتائج میور نے اخذ کئے ہیں اور یہی ہونے بھی چاہئیں۔

خانۂ کعبہ کی اصل کے بارے میں میور کے انکشافات

حضرت ابراہیمؑ سے خانۂ کعبہ کا رشتہ منقطع کرنے کے بعد میور نے یہ ذمہ داری بھی اپنے سر لے لی ہے کہ اب اس کا سرا کس سے جوڑا جائے۔

چونکہ میور کے ذہن میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ مسلمان حضرت ابراہیمؑ کو کعبہ کا بانی بتاتے ہیں اور اسے غلط ثابت کرنا ہے اس کے لئے میور نے جو طریقہ اختیار کیا وہ بھی ملاحظہ فرمائیے۔ خلاصۂ استدلال:

(۱) مکہ کے اس مذہب کی جڑیں بہت قدیم زمانے میں پیوست ہونی چاہئیں
اگرچہ ہیروڈوٹس اس کا ذکر نہیں کرتا لیکن عربوں کے مشہور دیوتا "اللات" کا تذکرہ کرتا
ہے یہ اس بات کی قوی شہادت ہے کہ اتنے قدیم زمانہ میں "لات" کی پوجا ہوتی
تھی جو مکہ کا ایک بڑا بت تھا۔ وہ یہ بھی اشارہ کرتا ہے کہ عرب پتھروں کا احترام کرتے
ہیں۔

(۲) ڈایوڈورس سکولس نے ۶۰ ق م میں لکھا ہے کہ سرزمین عرب میں ایک
معبد ہے جس کا عرب بہت احترام کرتے ہیں۔ ظاہر ہے اس سے خانہ کعبہ مراد ہے۔

(۳) کوئی بھی تاریخی روایات نہیں بتاتیں کہ کعبہ سب سے پہلے کب تعمیر ہوا۔

(۴) بعض مصنفین کا کہنا ہے کہ عمالقہ نے اس کو دوبارہ بنایا تھا۔

(۵) اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جرہم (قبیلہ کا نام ہے) نے سنہ عیسوی کے
لگ بھگ اس کی دوبارہ تعمیر کی تھی۔

(۶) روایت بتاتی ہے کہ نامعلوم زمانہ سے دور دراز سے عرب قبائل ہر سال مکہ
آیا کرتے تھے۔

(۷) جو عقیدت اتنی عام ہو اس کی ابتدا بہت ہی زمانہ قدیم زمانہ میں ہو سکتی ہے
اسی سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مکہ کا مذہب بہت ہی زیادہ قدیم ہوگا جب توہم پرستی کی
جڑیں بہت دور ماضی میں پیوست ہوں اس کی ابتدا بھی اسی سرزمین میں ہو سکتی ہے نہ
کہ کسی غیر ملک میں۔

کعبہ کی قدامت ثابت کرنے کا مقصد غالباً یہ ہے کہ مسلمانوں کے اس دعوے
کی تردید کی جائے کہ ابراہیمؑ ہی اس کے بانی تھے اور ان سے پہلے کعبہ موجود نہیں تھا۔ اگرچہ
یہ خیال ہی غلط ہے پھر بھی مان لیا جائے کہ ابراہیم علیہ السلام ہی اس کے بانی اول ہیں ہاں
کہ اگر ابراہیم علیہ السلام سے پہلے [illegible] کوئی مستند [illegible]
[illegible] ثابت کر سکتا ہے

کی تردید ہو جائے گی۔ اب دیکھئے میور نے کتنی قدیم شہادت پیش کی ہے۔

بہت تلاش اور تاریخ کی ورق گردانی کرنے کے بعد ہیروڈوٹس پر نظر پڑی۔ میور کو اچھی طرح معلوم تھا کہ اس یونانی مورخ کا زمانہ ۵۰۰ ق م (پانچ سو سال قبل مسیح) ہے لیکن جان بوجھ کر اس کا زمانہ نہیں لکھا تاکہ پڑھنے والا یہ سمجھے گویا یہ حضرت ابراہیمؑ سے بہت پہلے کا مورخ ہے۔

پھر یہ بھی کعبہ کا حوالہ نہیں دیتا، "اللات" کا ذکر کرتا ہے جو طائف کا بت تھا نہ کہ مکہ کا۔ جب کچھ بس نہ چل سکا تو میور نے طائف کے دیوتا کو مکہ کا دیوتا بتا دیا تاکہ اس سے یہ گمان ہو جائے کہ جب مکہ کے اس بت کا ذکر کیا ہے تو یقیناً کعبہ بھی وہاں موجود ہوگا۔

سب سے زیادہ قدیم تاریخی شہادت جو کعبہ کے بارے میں دستیاب ہو سکی وہ حضرت مسیحؑ سے صرف پچاس سال پہلے کی ہے۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام سے تقریباً ایک ہزار نو سو پچاس سال بعد کی۔ اور اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ کعبہ حضرت ابراہیمؑ سے بہت پہلے موجود تھا۔ میور کی منطق آپ کی سمجھ میں آئی؟!

جب تاریخ ساتھ نہ دے سکی تو پھر میور نے مجبور ہو کر عربوں کی روایات کا سہارا لیا اور عمالقہ سے کعبہ کی تعمیر تو منسوب کر کے پھر یہی تاثر دینے کی کوشش کی گویا عمالقہ تو ابراہیم علیہ السلام سے پہلے تھے جب انھوں نے منہدم عمارت کو پھر سے بنایا تو وہ ان سے بھی پہلے موجود ہوگا۔ اور یہ بھی غالباً میور کے علم میں ہوگا کہ عمالقہ کا زمانہ حضرت ابراہیمؑ سے بہت بعد کا ہے[1]۔ یہاں بھی اس کی وضاحت بالقصد نہیں کی۔

اور آخر میں اپنا مرغوب حربہ "استعمال کیا یعنی "ابہام"۔ "بہت قدیم" "انتہائی قدیم" کی تکرار کر کے نتیجہ نکال لیا کہ اس مذہب کی جڑیں سرزمین عرب میں پیوست ہیں یعنی کسی عرب نے ہی کعبہ بنایا ہوگا۔ غیر ملکی نہیں بنا سکتا۔

---

[1] دیکھئے لغات القرآن، [illegible] "الکبیر"۔

اگر اس الجھی ہوئی بحث کا کوئی مفہوم سمجھ بھی لیا جائے تو کیا اس سے یہ ثابت ہوگیا یا اس طرف اشارہ بھی ملا کہ ابراہیم علیہ السلام مکہ کبھی نہیں آئے اور وہ کعبہ جو ان سے پہلے موجود تھا اس کو از سر نو تعمیر نہیں کیا؟

تیسری اور اہم بات جسے میور نے گویا بطور دلیل پیش کیا ہے وہ یہ کہ عرب میں تین مقامی مذاہب کا رواج تھا۔ صابی (کواکب پرستی) بت پرستی، اور حجر (پتھر) پرستی۔ ان تینوں کا مکہ کے مذاہب سے قریبی تعلق ہے۔ ان تینوں کے امتزاج نے کعبہ، طواف، قربانی وغیرہ کی شکل اختیار کر لی۔[1]

یہ تو سبھی جانتے ہیں کہ پُر فریب جملے، مغالطہ آمیز باتیں، الفاظ کی بازی گری، قیاس آرائیاں اور اٹکل کے تیروں سے دوسرے تو کیا ایسا کرنے والا بھی مطمئن نہیں ہو پاتا۔ ضمیر ایک ایسی چیز ہے کہ جس کا گلا آسانی سے نہیں گھونٹا جا سکتا اور اس کے لئے مسلسل اور سخت جد و جہد کرنا پڑتی ہے۔

بحر ظلمات میں گھوڑے دوڑا لینے کے بعد میور کے دل میں جو بات کھٹکی اس کا اظہار موصوف نے اس طرح کیا ہے:

اس نظریہ کے مطابق ہم عربوں کی اس روایت کی توجیہ کس طرح کریں جس میں کعبہ کا بانی حضرت ابراہیمؑ کو بتایا گیا ہے۔ یہ مسلمانوں کا گھڑا ہوا قصہ تو ہے نہیں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت پہلے سے یہ روایت مشہور تھی ورنہ قرآن میں اسے امر مسلمہ کی حیثیت سے کس طرح بیان کیا جاتا، نیز کعبہ کے نزدیک بعض مقامات

---

[1] یہاں میور نے ابن اسحاق کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بنی اسماعیل میں حجر پرستی کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ کچھ لوگ حرم کعبہ سے کوئی پتھر لے گئے اور اس کو نصب کر کے اس کا طواف کرنے لگے۔ لیکن صحیح کہنے یہ ہے کہ نہیں ایسا نہیں ہوا۔ پتھر پرستوں نے پتھر جمع کر کے کعبہ بنا لیا۔ کعبہ کے عقیدت مندوں نے کعبہ کے احترام میں پتھر لے جانا شروع کئے اور انہیں پوجنے لگے۔ "مستند جہیو کا نوٹ ہوا"

حضرت ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ سے کس طرح منسوب کر دیئے جاتے۔ اس لئے قرین قیاس یہ ہے کہ شروع میں ابراہیمی قبائل یمن کے قبائل میں گھل مل گئے اور ابراہیم و اسماعیل علیہم السلام کی نسل سے کوئی شاخ مکہ میں آباد ہوگئی اور جنوبی عرب کے یمنی قبائل میں خلط ملط ہوگئی۔ ان ابراہیمی قبائل میں اپنی قدیم روایات زندہ تھیں۔ قریب ہی (مدینہ، خیبر وغیرہ) میں یہود آباد ہوگئے۔ ان سے روابط قائم رہے روایات پارینہ تازہ ہوتی رہیں۔ مکہ کے یہ قبائل ایک طرف یمنی قبائل سے منسلک تھے دوسری طرف ابراہیمی شاخ سے بھی ان کا تعلق تھا۔ اس دہری اصل کو انھوں نے اس طرح محفوظ کیا کہ دونوں کی روایات کو ضم کرلیا یہودیوں سے ان کی روایات لیں اور معمولی سے رد و بدل کے بعد فلسطین کے قصہ کو مکہ پر چپاں کر دیا۔ کعبہ کو ابراہیمؑ سے منسوب کر دیا اور فلسطین میں حضرت ہاجرہؓ اور اسمٰعیلؑ کے قصہ کو اٹھا کر مکہ کی وادی پر منطبق کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربوں کی بت پرستی اور یہودیوں سے لی گئی توحید کے درمیان خلیج پر ہوگئی۔ اور یہی وہ سنگم ہے جس پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی عمارت کھڑی کی۔

بحث ختم، دعویٰ ثابت، مقصد واضح، اسلام کا پس منظر معلوم، آیندہ ابواب کی تمہید۔ سب کام ہوگئے ——— اسلام یہودیوں کی دین۔ اب اور کیا چاہیئے آپ کو؟!

ہاں اگر آپ کے ذہن میں یہ سوال ابھرا ہو کہ آخر یہ ابراہیمی اور اسمٰعیلی قبائل مکہ میں کب آباد ہوئے تاکہ آپ یہ جان سکیں کہ کعبہ کی تعمیر اور ابراہیم علیہ السلام سے انتساب کتنا پرانا قصہ ہے۔

اگر آپ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ آخر یہودی قبائل مدینہ کب آئے اور پھر یہ قصے مشہور ہوئے۔

اگر آپ اس کی وجہ جاننا چاہتے ہیں کہ یہودی یہ ساری روایتیں اہل مکہ کو دیتے رہے اور خاموشی سے یہ کیوں دیکھتے رہے کہ ان کے مورث اعلیٰ حضرت ابراہیم علیہ السلام

کو کعبہ کے معاملے میں "ملوث" کیا جا رہا ہے؟

اگر آپ ان تمام باتوں کا تاریخی ثبوت چاہتے ہیں تو پھر میور کے مبہم جملوں میں تلاش کرتے رہئے۔ لیکن ان کا جواب میور کی بحث میں نہیں ملے گا۔ اس لئے کہ ان باتوں کا جواب نہ میور کے پاس تھا، نہ اس سے پہلے کے مستشرقین کے پاس اور نہ موجودہ دور کے مستشرقین کے پاس۔

صحیح یا غلط واقعات کا پس منظر تو میور نے بیان کر ہی دیا۔ لیکن واقعہ نگار یا پس منظر بتانے والے کا پس منظر ابھی تک سامنے نہیں آیا۔ آئیے اب اسے سمجھنے کی کوشش کریں۔

حضرت ابراہیم کی مکہ میں آمد کا انکار کیوں کیا جاتا ہے

آخر مستشرقین، چاہے یہودی ہوں یا عیسائی، اس روایت کا اتنی شدت کے ساتھ انکار کیوں کرتے ہیں؟ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ عرب روایت کی تائید تورات سے نہیں ہوتی بلکہ بعض اعتبار سے تردید ہوتی ہے اور تورات ہی حضرت ابراہیمؑ کے لئے قدیم ترین ماخذ ہے اور یہود و نصاریٰ کے نزدیک سب سے زیادہ مستند دستاویز۔

عرب روایت تورات کی نظر میں

تورات کے بیان کے مطابق جب ابراہیم علیہ السّلام کی عمر چھیاسی سال تھی اس وقت ان کے حضرت ہاجرہؓ سے ایک بیٹا ہوا جس کا نام انھوں نے اسمٰعیل رکھا۔ پھر جب حضرت ابراہیمؑ کی عمر سو سال ہوئی تو حضرت سارہ سے بھی ایک بیٹا پیدا ہوا جس کا نام اسحاق رکھا گیا۔ اس وقت حضرت اسمٰعیل کی عمر تقریباً چودہ سال تھی۔ آگے کا قصہ تورات کی زبانی سنئے۔

"اور وہ لڑکا یعنی اسحاقؑ بڑھا اور اس کا دودھ چھڑایا گیا اور اسحاق کے دودھ چھڑانے کے دن ابراہام نے بڑی ضیافت کی اور سارہ نے دیکھا کہ ہاجرہ مصری کا بیٹا جو اس کے ابراہام سے ہوا تھا

ٹھٹھا مارتا ہے ، تب اس نے ابراہام سے کہا کہ اس لونڈی کو اور اس کے بیٹے کو نکال دے کیونکہ اس لونڈی کا بیٹا میرے بیٹے اضحاق کے ساتھ وارث نہ ہوگا ، پر ابراہام کو اس کے بیٹے کے باعث یہ بات نہایت بری معلوم ہوئی ۔ اور خدا نے ابراہام سے کہا کہ تجھے اس لڑکے اور اپنی لونڈی کے باعث برا نہ لگے ۔ جو کچھ سارہ تجھ سے کہتی ہے تو اس کی بات مان کیونکہ اضحاق سے تیری نسل کا نام چلے گا ۔ اور اس لونڈی کے بیٹے سے بھی میں ایک قوم پیدا کروں گا اس لئے کہ وہ تیری نسل ہے ۔ تب ابراہام نے صبح سویرے اٹھ کر روٹی اور پانی کی ایک مشک لی اور اسے ہاجرہ کو دیا بلکہ اسے اس کے کندھے پر دھر دیا اور لڑکے کو بھی اس کے حوالہ کر کے اسے رخصت کر دیا ۔ سو وہ چلی گئی اور بیر سبع کے بیابان میں آوارہ پھرنے لگی ۔ اور جب مشک کا پانی ختم ہو گیا تو اس نے لڑکے کو ایک جھاڑی کے نیچے ڈال دیا اور آپ اس کے مقابل ایک تیر کے ٹپے پر دور جا بیٹھی اور کہنے لگی کہ میں اس لڑکے کا مرنا تو نہ دیکھوں ۔ سو وہ اس کے مقابل بیٹھ گئی اور چلا چلا کر رونے لگی ۔ اور خدا نے اس لڑکے کی آواز سنی اور خدا کے فرشتہ نے آسمان سے ہاجرہ کو پکارا اور اس سے کہا اے ہاجرہ تجھ کو کیا ہوا ؟ مت ڈر کیونکہ خدا نے اس جگہ سے جہاں لڑکا پڑا ہے اس کی آواز سن لی ہے ۔ اٹھ اور لڑکے کو اٹھا اور اسے اپنے ہاتھ سے سنبھال کیونکہ میں اس کو بڑی قوم بناؤں گا ۔ پھر خدا نے اس کی آنکھیں کھولیں اور اس نے پانی کا ایک کنواں دیکھا اور جا کر مشک کو پانی سے بھر لیا اور لڑکے کو پلایا ۔ اور خدا اس لڑکے کے ساتھ تھا اور وہ بڑا ہوا اور بیابان میں رہنے لگا اور تیر انداز بنا اور وہ فاران کے بیابان میں رہتا تھا اور اس کی ماں نے ملک مصر سے اس کے لئے بیوی لی ۔ (پیدائش باب ۲۱)

اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ یہودی اور عیسائی مورخین کیوں عربوں کی قدیم روایات کا انکار کرتے ہیں یعنی اس لئے کہ تورات میں کہیں ذکر نہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام مکہ گئے یا حضرت ہاجرہؓ اور اسمٰعیلؑ کو مکہ میں بسایا۔ آپ نے مذکورہ بالا اقتباس میں دیکھ ہی لیا کہ حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہؓ کے ساتھ نہیں گئے بلکہ گھر سے ہی رخصت کر دیا اور وہ اپنے بیٹے کے ساتھ بیر سبع کے بیابان میں بھٹکتی پھریں اور فاران کے بیابان میں رہنے لگیں اور یہ دونوں مقامات مفسرین تورات فلسطین کے جنوبی حصہ میں بتلاتے ہیں۔ دور دور تک کہیں بھی مکہ مکرمہ، صفا و مروہ، زمزم، کعبہ، منیٰ اور عرفات کا ذکر نہیں اور مستشرقین کے نزدیک تورات قدیم اور مستند کتاب ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں عرب روایات تسلیم کرنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ممکن ہے آپ کے ذہن میں یہ بات آئی ہو کہ تورات میں اور دوسری کتابوں میں اہل کتاب نے تحریف کی ہے، اضافہ اور کمی کی ہے، رد و بدل کیا ہے تو یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لیجئے کہ کوئی بھی اپنی کتاب میں جسے وہ الہامی سمجھتا ہو، جب تک کوئی قوی داعیہ نہ پایا جائے آسانی سے تحریف کی جرأت نہیں کرتا۔

آیئے خود تورات کے بیانات کا تفصیلی جائزہ لیں ممکن ہے کچھ مزید انکشافات ہوں اور بعض دوسری باتیں بھی سمجھ میں آ جائیں۔

تورات کی رائے حضرت ہاجرہ کے بارے میں

ابھی آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ تورات کے اس اردو ترجمہ میں حضرت ہاجرہؓ کو چار بار لونڈی[1] کہا گیا ہے۔ انگریزی تراجم میں BOND-WOMAN کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو "لونڈی" کا ہم معنیٰ ہے۔ دوسرے مصری کہا گیا ہے اور اسی کتاب کے باب ۱۶ میں انھیں حضرت سارہ کی لونڈی بتایا گیا ہے

---

[1] بعض انگریزی ترجموں میں BONDWOMAN کا ترجمہ HANDMAID کیا گیا ہے جو عربی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ حضرت ہاجرہؓ حضرت ابراہیمؑ کی پہلی زوجہ حضرت سارہؓ کی
کی زر خرید لونڈی اور ان کی ملکیت تھیں اور یہ کہ انھیں مصر سے خرید اگیا ہوگا یا ان کا تعلق
مصر سے تھا۔

حضرت ہاجرہؓ کے بارے میں تورات میں اور زیادہ نہیں بتایا گیا کہ وہ کس طرح حضرت
سارہؓ کی ملکیت میں آئیں اور ان کا تعلق مصر کے کس قبیلہ یا خاندان سے تھا لیکن یہودیوں
کی دوسری روایات (تلمود) میں اتنا اور اضافہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اور سارہؓ مصر
گئے تھے تو وہاں کے بادشاہ، فرعون مصر نے حضرت سارہؓ کی بزرگی سے متاثر ہوکر
جہاں اور بہت سے تحائف دیئے تھے اپنی بیٹی حضرت ہاجرہؓ کو ان کی خدمت میں یہ کہکر

"میری بیٹی کا ایک ایسے گھر میں جس پر خدا کا خاص فضل وکرم
ہو خادمہ بن کر (SERVANT) رہنا کہیں اور ملکہ بن کر رہنے سے
بہتر ہے۔

حضرت سارہ کی خدمت میں پیش کردیا تھا[1]

انہی کو تورات میں جا بجا کبھی سارہ کبھی ابراہیم علیہ السلام کی لونڈی کہا گیا ہے
اسی کتاب پیدائش کے ۱۶ ویں باب میں ایک اور واقعہ نقل کیا گیا ہے جو حضرت

بلکہ ہے کیونکہ اول الذکر کا ترجمہ خادمہ، کنیز اور لونڈی کیا جا سکتا ہے اور HANDMAID کا مطلب یہ
بھی ہو سکتا ہے کہ وہ خادمہ تھیں ضروری نہیں کہ زر خرید لونڈی ہوں لیکن اردو ترجمہ میں دونوں جگہ لونڈی
کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

[1] ملاحظہ ہو: MYTH AND LEGEND OF ANCIENT ISRAEL: VOL. I P.257
قاضی سلیمان منصور پوری نے "رحمۃ اللعالمین" جلد ۲، صفحہ ۳۲ پر اسی سلسلہ میں لکھا ہے:
یہودیوں کی زبردست مفسر تورات ربی شلومو اسحاق نے باب ۱۶ کتاب پیدائش کی تفسیر
میں حضرت ہاجرہؓ کی بابت مندرجہ ذیل الفاظ تحریر کئے ہیں (ترجمہ عربی) وہ فرعون کی بیٹی تھی جب
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہاجرہؑ اور اسمٰعیل علیہ السلام بلکہ بنی اسمٰعیل کے کردار کا آئینہ دار ہے ۔ اسے بھی ملاحظہ فرمالیجئے :

اور ابرام کی بیوی ساری کے کوئی اولاد نہ ہوئی ۔ اس کی ایک مصری لونڈی تھی جس کا نام ہاجرہ تھا اور ساری نے ابرام سے کہا دیکھ خداوند نے مجھے تو اولاد سے محروم رکھا ہے سو تو میری لونڈی کے پاس جا شاید اس سے میرا گھر آباد ہو اور ابرام نے ساری کی بات مانی ۔ اور ابرام کو ملک کنعان میں رہتے دس برس ہو گئے تھے جب اس کی بیوی ساری نے اپنی مصری لونڈی اسے دی کہ اس کی بیوی بنے ۔

(اقتباس طویل ہے لیکن ہم اس لئے نقل کر رہے ہیں تاکہ ہر واقعہ کا سیاق و سباق محفوظ رہے ۔ باقی حصہ ملاحظہ فرمالیجئے ۔)

اور وہ ہاجرہؑ کے پاس گیا اور وہ حاملہ ہوئی اور جب اسے معلوم ہوا کہ وہ حاملہ ہو گئی تو اپنی بی بی کو حقیر جاننے لگی ۔ تب ساری نے ابرام سے کہا کہ جو مجھ پر ظلم ہوا وہ تیری گردن پر ہے ۔ میں نے اپنی لونڈی تیرے آغوش میں دی اور اب جو اس نے آپ کو حاملہ دیکھا تو میں اس کی نظروں میں حقیر ہو گئی ۔ سو خداوند میرے اور تیرے درمیان انصاف کرے ۔ ابرام نے ساری سے کہا تیری لونڈی میرے ہاتھ میں ہے جو تجھے بھلا دکھائی دے سو اس کے ساتھ کر ۔ تب ساری اس پر سختی کرنے لگی اور وہ اس کے پاس سے بھاگ گئی ۔ اور وہ خداوند کے فرشتہ کو بیابان میں

...سا نے کرامات کو دیکھا جو بوجہ سارہ واقع ہوئی تھیں تو کہا کہ میری بیٹی کا اس کے گھر میں خادمہ ہو کر ...دوسرے گھر میں ملکہ ہو کر رہنے سے بہتر ہے ۔

...کے متعلق تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو توراۃ کتاب پیدائش باب ۱۲ ، نیز ترجمان القرآن ج ۲ ص ۲۵۹

پانی کے ایک چشمہ کے پاس ملی۔ یہ وہی چشمہ ہے جو شور کی راہ پر ہے۔ اور اس نے کہا اے ساری کی لونڈی ہاجرہ تو کہاں سے آئی اور کدھر جاتی ہے۔ اس نے کہا میں اپنی بی بی ساری کے پاس سے بھاگ آئی ہوں۔ خداوند کے فرشتہ نے اس سے کہا کہ تو اپنی بی بی کے پاس لوٹ جا اور اپنے کو اس کے قبضہ میں کر دے۔ اور خداوند کے فرشتہ نے اس سے کہا کہ میں تیری اولاد کو بہت بڑھاؤں گا یہاں تک کہ کثرت کے سبب اس کا شمار نہ ہو سکے گا۔ اور خداوند کے فرشتہ نے اس سے کہا کہ تو حاملہ ہے اور تیرے بیٹا ہوگا۔ اس کا نام اسمٰعیل رکھنا اس لئے کہ خداوند نے تیرا دکھ سن لیا۔ وہ گورخر کی طرح آزاد مرد ہوگا۔ اس کا ہاتھ سب کے خلاف اور سب کے ہاتھ اس کے خلاف ہوں گے اور وہ اپنے سب بھائیوں کے سامنے بسا رہے گا۔ اور ہاجرہ نے خداوند کا جس نے اس سے باتیں کیں اَتا ایل روئی نام رکھا یعنی اے خدا تو بصیر ہے کیونکہ اس نے کہا کیا میں نے یہاں بھی اپنے دیکھنے والے کو جاتے ہوئے دیکھا؟ اسی سبب سے اس کوئیں کا نام بیر لحی روئی پڑ گیا۔ وہ قادس اور برد کے درمیان ہے اور ابرام سے ہاجرہ کے ایک بیٹا ہوا اور ابرام نے اس بیٹے کا نام جو ہاجرہ سے پیدا ہوا اسمٰعیل رکھا۔ اور جب ابرام سے ہاجرہ کے اسمٰعیل پیدا ہوا تب ابرام چھیاسی برس کا تھا[1]۔

---

[1] ان دونوں روایات کے سلسلے میں مفسرین توراۃ نے مندرجہ ذیل امور کی طرف توجہ دلائی ہے۔

(ا) ایک قدیم نسخہ میں صرف پہلی روایت ہے یعنی حضرت اسمٰعیلؑ کی ولادت سے پہلے حضرت ہاجرہ چلی گئی تھیں اور پھر واپس نہیں آئیں۔

(ب) بعض نسخوں میں دوسری روایت موجود نہیں ہے جس میں حضرت ہاجرہ کا نکالا جانا مذکور ہے۔

(ج) بعض لوگ دونوں واقعات کو ایک روایت کے دو روپ مانتے ہیں اس کے متعلق مزید بحث کے لئے ملاحظہ ہو
INTERNATIONAL CRITICAL COMMENTRY CH. 16 AND 21

یہ تفصیلات آپ کے سامنے ہیں اب آپ ان بیانات کا تجزیہ کر سکتے ہیں ۔

مصر کی شہزادی "لونڈی" کس طرح بن گئی

اس سلسلہ میں پہلا سوال جو ذہن میں ابھرتا ہے وہ یہ کہ مصر جیسے عظیم ملک کے فرماں روا (فرعون) کی بیٹی حضرت سارہ کی "لونڈی" کس طرح بن گئی ۔ کیا فرعون مصر نے اپنی بیٹی کو حضرت سارہ کے ہاتھ فروخت کیا تھا ؟ کیا ایک باپ اپنی بیٹی کو کسی کی غلامی میں دیا کرتا یا دے سکتا ہے ؟ کیا حضرت سارہ نے خریدا تھا ؟ اگر کوئی صورت بھی نہیں تو حضرت سارہ کو حضرت ہاجرہ پر مالکانہ حقوق کس طرح حاصل ہو گئے ؟

ہاں ایسا ہوتا ہے کہ اگر کوئی چیز تحفہ میں دی جائے تو معاوضہ نہیں دیا جاتا لیکن یہاں صورت بالکل مختلف ہے ۔ اگر فرعون مصر نے اپنی لونڈی تحفہ میں دی ہوتی تو بلاشبہ اس کی حیثیت لونڈی ہی کی رہتی ۔ لیکن جب حضرت ہاجرہ لونڈی نہیں شہزادی تھیں تو خدمت میں دینے سے ان کی حیثیت لونڈی کی کس قاعدہ اور قانون کے تحت ہو گئی ؟

ہر شخص جس کی آنکھیں کھلی ہوئی ہیں وہ جاننا چاہے گا کہ اگر مصر کے فرماں روا نے حضرت سارہ کے تقدس اور حضرت ابراہیمؑ کی شانِ جلالت سے متاثر ہو کر عقیدت مندی میں اس بات کو قابل فخر سمجھا کہ اس کی بیٹی ایک جلیل القدر پیغمبر اور اس کی بیوی کی خدمت کرے تو اس میں غلامی کا تصور کہاں سے آ گیا ؟ کیا اس نے لونڈی بنا کر دیا تھا یا شہزادی کو خدمت کرنے کے لئے بھیجا تھا ؟

کیا آپ کی سمجھ میں یہ منطق بھی آتی ہے کہ ایک شہزادی ایک نبی کی زوجہ کی خدمت کر رہی ہے ۔ نبی کی زوجہ کو مالکانہ حق حاصل ہو گیا ۔ اپنے شوہر کو اپنی "لونڈی" پیش کرتی ہے ۔ لونڈی بننے کے لئے نہیں ، داشتہ بننے کے لئے نہیں بیوی بننے کے لئے ۔ اور بیوی بن جانے

[illegible] بیوی کا لفظ استعمال ہوا ہے ، انگریزی ترجمہ میں WIFE کے بجائے CONCUBINE [illegible] داشتہ ہیں ۔

کے بعد بھی "آزادی" میسر نہیں آئی نہ حضرت ابراہیمؑ کا ان پر کوئی حق قائم ہو سکا بلکہ پھر بھی ملکیت حضرت سارہ کی قائم رہی اور انھیں پورا اختیار مل گیا کہ وہ جو چاہیں اس کے ساتھ کریں؟

ہم چاہیں گے کہ آپ ابھی کوئی فیصلہ نہ کریں، آگے بڑھیں لیکن اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ "تورات" لکھنے والوں نے مصر کی شہزادی کو لونڈی بنا کر پیش کیا ہے۔

حضرت ہاجرہ کے "نکلنے" اور "نکالے جانے" کے اسباب | موجودہ مطبوعہ توراۃ کے بیان کے مطابق

پہلی بار تو ہاجرہؓ خود ہی "بھاگ گئی" تھیں۔ اسباب کی کڑیاں اس طرح ملتی ہیں:

(۱) حضرت سارہ نے خود ہی یہ تجویز رکھی کہ حضرت ابراہیمؑ جناب ہاجرہؓ کو اپنی زوجیت میں لے لیں۔

(۲) جب حضرت ہاجرہ حاملہ ہو گئیں[1] تو حضرت سارہ کو حقیر سمجھنے لگیں۔

(۳) اس پر حضرت ابراہیمؑ نے اپنی زوجہ کو حضرت سارہ کی ملکیت میں دے دیا اس اختیار کے ساتھ "جو تجھے بھلا دکھائی دے سو اس کے ساتھ کر"۔ اور حضرت سارہؓ کو بھلائی اس میں نظر آئی کہ انھوں نے (مصر کی شہزادی جو حاملہ تھی) اس کے ساتھ انتہائی سختی[2] کا برتاؤ کیا اور اسی بنا پر وہ گھر سے "فرار" ہو گئیں۔

---

[1] حالانکہ یہ بات کہ حاملہ ہو جانے کے بعد ان کا نظریہ حضرت سارہؓ کی طرف بدل گیا باب ۱۱ سے مشتبہ ہو جاتا ہے کیونکہ "فرار" کے بعد فرشتہ نے بیابان میں انھیں بتایا کہ "تو حاملہ" ہے۔ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے انھیں اس سے پہلے اس کا علم نہیں تھا۔

بعض مفسرین توراۃ نے اسی بنا پر پہلی بات کو تو نہیں البتہ فرشتہ کے قول ۹-۱۰ کو "الحاق" بتایا ہے یعنی بعد میں کسی نے جوڑ دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

THE INTERNATIONAL CRITICAL COMMENTARY – VOl I, J. SKINNER, P. 287

[2] مذکورہ بالا تفسیر میں یہی معنی دیئے ہیں:

"THE WORD SUGGESTS EXCESSIVE SEVERERITY" P. 286

اس بار تو فرشتہ نے واپس چلے جانے کا حکم دیا۔ آگے صراحت نہیں کہ وہ واپس آئیں یا نہیں لیکن بعد کے فقروں سے مطلب یہی سمجھا جا سکتا ہے وہ واپس آگئیں۔ اور بچہ کی ولادت کے بہت سال بعد[1] نکالے جانے کا واقعہ پیش آیا۔ اس کی بھی تفصیل ملاحظہ ہو:

(۱) اسی دوران حضرت سارہؓ کے بھی ایک بچہ (اسحٰق) پیدا ہو چکا ہے۔ حضرت اسحٰقؑ اس وقت قریب قریب تین سال کے ہیں۔ دودھ چھڑانے کی رسم ادا ہو رہی ہے اور ایک بڑی ضیافت کا اہتمام کیا گیا ہے۔

(۲) حضرت اسمٰعیلؑ کی عمر اس وقت سترہ (۱۷) سال کے لگ بھگ ہے۔

(۳) ان سے اس موقعہ پر یہ "غلطی" سرزد ہو جاتی ہے کہ وہ "ٹھٹھا"[ا] مار دیتے ہیں لیکن کس بات پر؟ یہ توراۃ کے متن میں نہیں

(۴) حضرت سارہؓ نے اسمٰعیل علیہ السلام کو "ٹھٹھے" مارتے ہوئے دیکھ لیا اور حضرت ابراہیمؑ پر زور ڈالا کہ "اس لونڈی کو اور اس کے بیٹے کو نکال دے" کیونکہ یہ اسحٰق علیہ السلام کے ساتھ وارث نہ ہو جائے (یعنی ٹھٹھے کی بنا پر نہیں)

[ا] اس فقرہ کا یہ ترجمہ بھی کیا گیا ہے کہ اسمٰعیلؑ اسحٰق کے ساتھ کھیل رہے ہیں۔

(PLAYING WITH ISAC HER SON)

یعنی یہ ایسا منظر ہے کہ دو چھوٹے بچے آپس میں مل کر کھیل رہے ہیں جو سماجی (اونچ نیچ کے) تصور سے ناآشنا ہیں۔ اس سے سارہ کا جذبۂ حسد بھڑک اٹھتا ہے اور ظالمانہ مطالبہ رکھ دیتی ہیں۔

بعض مفسرین نے اسی لفظ سے "اقدام قتل" کا مفہوم بھی نکالا ہے۔ دیکھئے

INTERNATION CRITICAL COMMENTARY

صفحہ ۳۲۳ و حاشیہ زیریں

اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اصل وجہ حضرت اسمٰعیل کا ٹھٹھا مارنا نہیں ہے مگر یہی بات ہے تو ایسا ہی ہوتا کیوں کہ اصل وجہ تو وراثت معلوم ہوتی ہے کیوں کہ حضرت اسمٰعیل پہلوٹھے تھے اور انہیں فضیلت حاصل تھی اس لئے حضرت سارہؓ نے یہی مناسب سمجھا کہ اس لڑکے کو راستہ سے ہٹا دیا جائے تاکہ تنہا حضرت اسحٰق ہی ابراہیم علیہ السلام کے وارث بن جائیں۔ معلوم نہیں یہ "ٹھٹھے" والا معاملہ یہاں کیوں "داخل" کر دیا گیا۔

بہرحال دوسری بار وراثت کے مسئلہ پر حضرت ہاجرہؓ اور اسمٰعیلؑ دونوں کو گھر سے نکال دیا گیا۔ اس بات کو بھی ذہن میں رکھئے۔

نوجوان اسمٰعیل جو سترہ سال کے ہیں دو ڈھائی سال کے بچے کی طرح نظر آتے ہیں

یہ تو آپ نے دیکھ ہی لیا کہ اس "حادثہ" کے وقت حضرت اسمٰعیل کی عمر تقریباً سترہ سال ہے۔ ان کو اور ان کی والدہ کو گھر سے نکالا جا رہا ہے، لیکن کس طرح ملاحظہ فرمائیے، اور ذرا غور کیجئے:

(۱) حضرت ابراہیمؑ نے روٹی اور پانی کی ایک مشک حضرت ہاجرہ کے کندھے پر رکھ دی

(۲) اردو ترجمہ میں تو یہ ہے کہ:

اور لڑکے کو بھی اس کے حوالہ کر کے اسے رخصت کر دیا

لیکن انگریزی ترجمہ اس سے ذرا مختلف ہے وہ اس طرح ہے:

"روٹی" اور پانی کی بوتل (BOTTLE)" اور ہاجرہ کو دی" اس کے کندھے پر رکھتے ہوئے، نیز بچہ کو" اور اسے رخصت کر دیا۔

اس ترجمہ میں حضرت اسمٰعیلؑ کے بارے میں وضاحت نہیں کہ کس طرح حوالہ کیا یعنی دونوں معنی مراد لئے جا سکتے ہیں "انہیں بھی کندھے پر سوار کر دیا" یا ان کو بھی حوالہ کر دیا۔ دونوں تراجم میں یہ احتیاط اس لئے برتی جا رہی ہے کیوں کہ اصل الفاظ کا مفہوم کچھ یوں ہے اس جملہ کا صحیح ترجمہ اسکنر (SKINNER) کے نزدیک یہ ہے:

اور بچہ کو اس کے کندھے پر رکھ دیا یعنی بچہ کو بھی اس کی گود میں

ہو گئے، سترہ سال کے نوجوان بچہ کو ماں کی گود میں دے دیا۔

(۴) "اس نے لڑکے کو ایک جھاڑی کے نیچے ڈال دیا۔"

جو پچھلے ترجمے میں "حوالے" سے ڈالا تھا وہ یہاں اٹھا نظر آ رہا ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ پورے سفر کے دوران ماں سترہ سال کے نوجوان بچہ کو میلوں گود میں لادے پھرتی اور جب پانی ختم ہو گیا تو اسے گود سے اتار کر ایک جھاڑی کے نیچے لٹا دیا (جسے اردو ترجمہ میں "ڈال دیا" سے تعبیر کیا گیا ہے۔)

(۴) اردو ترجمہ

اور چلا چلا کر رونے لگی۔ اور خدا نے اس لڑکے کی آواز سنی۔

اس کا یہ ترجمہ بھی کیا گیا ہے:

"اور بچہ چلا چلا کر رونے لگا۔"

اردو ترجمہ میں تھوڑی "احتیاط" اس لئے کی گئی ہے کہ کہیں کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ سترہ سالہ نوجوان "بچہ" ایک جھاڑی کے نیچے پڑا رو رہا ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ چلا چلا کر ماں رو رہی ہے اور خدا آواز لڑکے کی سن رہا ہے!!

(۵) "اٹھ" اور لڑکے کو اٹھا اور اسے اپنے ہاتھ سے سنبھال۔"

—AND THE BOY HE PLACED ON HER SHOULDER.

THE INTERNATIONAL CRITICAL COMMENTARY

P.323

[illegible]

SHE BORE THE BOY (WHOM, THEREFORE, SHE MUST HAVE BEEN CARRYING)

AND THE BOY LIFTED UP HIS VOICE AND WEPT. SKINNER -P.323

بظاہر سترہ سال کے نوجوان بچہ کو "اٹھا" اور ہاتھ سے سنبھال۔

یہ "سنبھال سنبھال" ترجمہ اس لئے کیا جا رہا ہے کہ کہیں کوئی اس پر "مٹھے" نہ لگانے لگے کہ ایک عمر رسیدہ عورت سترہ سال کے بچہ کو گود میں لادے لادے پھر رہی ہے، کبھی جھاڑی کے نیچے لٹا دیتی ہے اور کبھی گود میں اٹھا لیتی ہے۔[1]

یہ ہے وہ واقعہ جس کو بقول میور عربوں نے یہودیوں سے لے کر مکہ پر چسپاں کر دیا۔ چسپاں ہوا یا نہیں یہ اب آپ دیکھ لیں۔

حضرت اسمٰعیل اہل تورات کی نظر میں

قطع نظر ان واقعات کے عام طور پر تورات کی حضرت اسمٰعیلؑ کے بارے میں کیا رائے ہے اور تمام تفصیلات دیکھ لینے کے بعد ان کے بارے میں کیا تاثر قائم ہوتا ہے، اس پر توجہ دیں۔

حضرت اسمٰعیلؑ کے بارے میں یہ چند خاص خاص باتیں کہی گئی ہیں!

(۱) ولادت سے پہلے فرشتہ نے حضرت ہاجرہ سے کہا تھا

میں تیری اولاد کو بہت بڑھاؤں گا یہاں تک کہ کثرت کے سبب اس کا شمار نہ ہو سکے گا۔ (باب ۱۶-۱۰)

(۲) خدا نے ابراہیم علیہ السلام سے فرمایا:

اور اسمٰعیل کے حق میں بھی میں نے تیری دعا سنی۔ دیکھ میں اسے برکت دوں گا اور

---

[1] یہ ہے تورات کا بیان جو مستند دستاویز سمجھی جاتی ہے۔ بائبل کے مختلف صحائف شروع میں کس زبان میں تھے کن کن زبانوں میں کب تراجم ہوئے، قدیم اور جدید تحریفات کی روشنی میں تورات اور دوسری کتابوں کے بیانات کہاں تک قابل استناد ہیں۔ ان میں رد و بدل یا تحریفات کس حد تک ہوئے ہیں اہل کتاب نے اس سلسلہ میں جو تحقیقات کی ہیں، ممکن ہوا تو آئندہ اس کو پیش کیا جائے گا ان شاء اللہ۔

اسے برومند کروں گا اور اسے بہت بڑھاؤں گا اور اس سے بارہ سردار پیدا ہوں گے اور میں اسے بڑی قوم بناؤں گا۔ (۱۷: ۲۰)

(۳) دوسرے موقع پر ابراہیم علیہ السلام کو تسلی دی گئی:

اس لونڈی کے بیٹے سے بھی میں ایک قوم پیدا کروں گا اس لئے کہ وہ تیری نسل ہے۔ (۲۱: ۱۳)

(۴) جب وہ فاران میں رہنے لگے تو

خدا اس لڑکے کے ساتھ تھا (۲۱: ۲۰)

وراثت سے محرومی

توراۃ نے حضرت اسمٰعیلؑ کو

(۱) حضرت ابراہیمؑ کا بیٹا بتایا ہے۔[1]

اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی تاکہ یہ خیال نہ ہو کہ "لونڈی" کی اولاد کا شمار بیٹوں میں نہیں ہوتا۔

(۲) حضرت اسمٰعیل بلاشبہ پہلوٹے تھے۔ اس فضیلت کی بنا پر بھی یہ بات ظاہر تھی کہ وہی (روحانی طور پر) حضرت ابراہیمؑ کے وارث ہوں گے۔ اور اسی کی بنا پر حضرت سارہ نے (بقول توراۃ) ان کو راستہ سے ہٹایا تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو انھیں گھر سے نہ نکالا جاتا۔

(۳) حضرت سارہؓ کی اس فرمائش کی خدا نے بھی تائید کی، ابراہیمؑ کو خدا نے تسلی دی۔ اور انھوں نے بھی حضرت سارہ کا مطالبہ پورا کر دیا۔ اس طرح یہ گھر جائداد سے بھی محروم ہو گئے اور ان روحانی برکتوں سے بھی جو حضرت ابراہیمؑ سے انھیں منتقل ہوتیں۔

(۴) اس محرومی کا سبب صرف یہ ہے کہ حضرت ہاجرہؓ نے حضرت سارہؓ کو حقیر سمجھا تھا اور ایک موقع پر حضرت اسمٰعیلؑ "ٹھٹھے" لگاتے ہوئے دیکھے گئے تھے۔ گویا ان ناقابلِ معافی "ناقابلِ تلافی غلطیوں" کے سبب حضرت سارہؓ برہم ہوئیں، خدا نے ان سے اتفاق کیا

---

[1] [illegible]

ابراہیمؑ نے دروازہ سے باہر کر کے انھیں ویرانہ میں بھٹکنے کیلئے چھوڑ دیا ان کے لئے دروازہ بند ہو گیا اور حضرت اسحٰقؑ کے لئے (برکتوں کا) دروازہ کھل گیا۔ اسی سلسلہ کی پیدائش وضاحت سنئے۔ فرشتہ حضرت ہاجرہؑ سے پیدا ہونے والے اسمٰعیل کے بارے میں بتاتا ہے:

وہ گورخر کی طرح آزاد مرد ہوگا۔ اس کا ہاتھ سب کے خلاف اور سب کے ہاتھ اس کے خلاف ہوں گے اور وہ اپنے سب بھائیوں کے سامنے بسا رہے گا۔ (پ ۱۶: ۱۲)

اس جملے کا ترجمہ اور بھی کئی طرح کیا گیا ہے۔ مثلاً

(۱) وہ ایک جنگلی آدمی ہوگا[1]

(۲) ایک آدمی کا جنگلی گدھا

(۳) نوع انسانی کا جنگلی گدھا[2]

اس کی وضاحت کرتے ہوئے ایک مفسر نے لکھا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اسمٰعیل کی حیثیت لوگوں میں ایسی ہی ہوگی جیسے جانوروں میں جنگلی گدھے کی یہ ایک سرکش بدوی کے خصائل کی عمدہ عکاسی ہے جن کا ظہور اسمٰعیلؑ کی نسل میں ہونے والا تھا۔ اگلے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اسمٰعیل اپنے شہری بھائیوں کے لئے ایک تکلیف دہ پڑوسی رہے گا۔[3]

---

[1] انگریزی ترجمہ AND HE WILL BE A WILD MAN.

[2] INTERNATIONAL CRITICAL COMMENTARY (P. 287) — "A WILD ASS OF A MAN" OR PERHAPS 'THE WILD ASS OF HUMANITY"

[3] ایضاً صفحہ ۲۸۶-۲۸۸۔ اس فقرہ کی اگر زیادہ تیز تشریح دیکھنی ہو اور آپ ضبط سے کام لے سکیں تو بیٹ (Bate) کی AN EXAMINATION OF THE CLAIMS OF ISHMAIL p. 141—74 مطالعہ فرمائیں۔

حضرت اسمٰعیلؑ — ایک ٹوٹا ہوا تارہ

اس کے بعد توراۃ میں حضرت اسمٰعیل کا کوئی ذکر نہیں الّا یہ کہ ضمناً کہیں کوئی حوالہ آگیا ہو۔ آپ نے دیکھ ہی لیا ان کے حق میں جو "بشارتیں" دی گئیں تھیں وہ کس طرح پوری ہوئیں ایک مشک یا ایک بوتل پانی (جس میں ان کی والدہ بھی شریک تھیں) "اور چند روٹیاں (جو صرف ان کی والدہ نے کھائیں اور اگر یہ جوان تھے تو انھوں نے بھی کھائیں) اور نسل میں بارہ سردار وہ اس طرح کہ ان کے بارہ بیٹے ہوئے۔

اور یہی بارہ اپنے اپنے قبیلے کے سردار ہوئے۔ (۱۶:۲۵)

ان کا حساب گویا صاف ہو گیا۔ اس طرح "تورات" سے ہمیں یہ تاثر ملتا ہے کہ اسمٰعیلؑ ایک ٹوٹا ہوا تارہ تھے جو آسمان نبوت سے ٹوٹا اور فضاؤں میں گم ہو گیا کیونکہ توراۃ اور بنی اسرائیل کی توجہ بنی اسمٰعیل سے ہٹ گئی۔ اور خدا کی ــــــ ساری نعمتیں بنی اسرائیل کے خانوادہ پر برستی رہیں۔

ظہور اسلام سے نظریات میں تلاطم

ساتویں صدی آئی ، بنی اسمٰعیل سے حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کا اعلان فرمایا۔ دنیا نے مخالفت کی ، پھر سپر ڈال دی ، اسلام پھیلا ، سارے ملک عرب میں ، قیصر و کسریٰ ٹکرائے ، پاش پاش ہو گئے ۔ یہ سیل رواں تھا جو کسی سے نہ رک سکا۔ بنی اسمٰعیل ایک زبردست قوم بن کر اٹھے اور اس وقت کی مہذب دنیا پر چھا گئے ۔ تاریخ کی سب سے بڑی مملکت کے فرماں روا بن گئے ۔ انسانوں کو انسانوں اور کائنات کی غلامی سے نجات دلائی اور دنیا نے ان کے کارناموں کا اعتراف کر لیا ۔ بنی اسمٰعیل تعداد میں تاروں سے بڑھے یا نہیں لیکن آسمان دنیا کو انھوں نے منور ضرور کر دیا ، مزین کر دیا ، اور آج بھی کر رہے ہیں ۔

ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل ــــ کیوں بن گیا ؟

دنیا کی دوسری اقوام پر جو دنگل ہوا سو ہوا لیکن بنی اسرائیل

"پر کیا گزری؟

بنی اسمٰعیل نے ابتدائی دور میں بھی اور انتہائی عروج کے دور میں بھی اپنے بھائیوں سے بنی اسرائیل کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا، لیکن انھوں نے جھٹک دیا، اور اہل کتاب ہونے کے باوجود سب سے پہلے آپؐ کی نبوت کا انکار کیا حالانکہ جانتے تھے کہ یہ "وہ نبی" ہیں جن کی آمد کی خبر موسیٰ علیہ السلام دے چکے تھے اور بنی اسمٰعیل سے اٹھنے والے نبی کی اطاعت کا ان سے عہد لیا جا چکا تھا۔ یہ عہد اس وقت بھی یقیناً ان کے سامنے تھا جو آج بھی تورات میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے جب کہ موسیٰ علیہ السلام نے پوری قوم بنی اسرائیل کو خطاب کرتے ہوئے تاکید کے ساتھ فرمایا تھا:

> خداوند تیرا خدا تیرے لئے تیرے ہی درمیان سے یعنی تیرے ہی بھائیوں میں سے میری مانند ایک نبی برپا کرے گا۔ تم اس کی سننا۔ (استثناء، ۱۸: ۱۵)[1]

بنی اسرائیل کو تجربہ تھا کہ مصر میں حضرت موسیٰؑ نے جب اعلان نبوت کیا تھا تو ان پر کیا گزری تھی، بنی اسرائیل کو کیسے کیسے مصائب و مظالم کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ یہ جانتے تھے کہ وہ ابتدائی دور بہت سخت تھا۔ انھیں اس کا بھی تجربہ تھا کہ جب موسیٰ علیہ السلام نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ ہجرت کی تو ان کا تعاقب ہوا تھا اور پھر یہ دشمن ہلاک ہوئے تھے۔ اس کے بعد پھر کوئی طاقت بنی اسرائیل کو نہ دبا سکی اور کامیابیوں کی راہیں کھل گئی تھیں۔ ہجرت کے بعد کا دور بہت آسانیوں کا دور تھا۔ بنی اسرائیل یہ بھی جانتے تھے کہ ان کے بھائی بنی اسمٰعیل مکہ میں آباد ہیں۔ یہی وہ مرکز ہے جہاں سے "وہ نبی" اٹھے گا۔ اس کی مخالفت ہوگی، وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ موسیٰ علیہ السلام کی طرح ہجرت کرے گا اور پھر اس کے مخالفین کا زور بھی فرعون کی طرح ٹوٹے گا تجربہ کار

---

[1] اس موقع پر خاکسار کا مضمون "وہ نبی ۔ جس کا انتظار تھا" پہلے شمارے میں ملاحظہ فرمائیں۔

بنی اسرائیل اس بار یہ خطرہ مول لینے کے لئے تیار نہیں تھے کہ مکہ میں آباد ہو کر مصر کے سے حالات سے دوچار ہوں، یہی وجہ ہے کہ یہ مدینہ (یثرب) میں آباد ہوئے تاکہ دیکھ لیں کہ "وہ نبی" اسی طرح آتا ہے، اسی طرح کامیاب ہوتا ہے جس طرح موسیٰ علیہ السلام ہوئے تھے۔ اور جب خطرے کے بادل چھٹ جائیں تو ہم بھی ساتھ ہولیں۔ اور جب وہ وقت آگیا تو صاف انکار کر دیا بلکہ قتل کی سازشیں کرنے لگے۔ اس کی وجہ ان کا حسد تھا۔ کہ

یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل کیوں بن گیا؟

ہمارے ذہن میں بھی کبھی کبھی یہ بات کھٹکا کرتی تھی کہ آخر اچھی طرح جان بوجھ کر اور خوب پہچان کر بھی بنی اسرائیل مخالفت پر کیوں آمادہ ہوئے؟ لیکن جب ہم نے دیکھا کہ تورات میں حضرت اسمٰعیلؑ کو حسد کی بنا پر کس طرح محروم وراثت کیا گیا، پھر جب ہم نے دیکھا کہ حضرت اسحٰقؑ کے دو بیٹوں عیسو اور یعقوبؑ کے درمیان یہ معاملہ آیا کہ عیسو پہلوٹھے ہونے کی وجہ سے حضرت اسحٰقؑ کی نعمتوں کے وارث ہوئے جاتے ہیں تو اس صورت حال کو بدلنے کے لئے ان سے منسوب ترکیب بھی تورات میں دیکھی تو سمجھ میں آیا:

(ہوا یہ کہ ایک دن عیسو بھوکے گھر لوٹے)

اور یعقوب نے دال پکائی اور عیسو جنگل سے آیا اور وہ بے دم ہو رہا تھا۔ اور عیسو نے یعقوب سے کہا یہ جو لال لال ہے مجھے کھلا دے کیونکہ میں بے دم ہو رہا ہوں۔۔۔ تب یعقوب نے کہا تو آج اپنا پہلوٹھے کا حق میرے ہاتھ بیچ دے۔ عیسو نے کہا دیکھ میں تو مرا جاتا ہوں پہلوٹھے کا حق میرے کس کام آئے گا؟ تب یعقوب نے کہا کہ آج ہی مجھ سے قسم کھا۔ اس نے اس سے قسم کھائی اور اس نے اپنا پہلوٹھے کا حق یعقوب کے ہاتھ بیچ دیا۔ تب یعقوب نے عیسو کو روٹی اور مسور کی دال دی۔ وہ کھا پی کر اٹھا اور چلا گیا۔ یوں عیسو نے اپنے پہلوٹھے کے حق کو ناچیز جانا۔

(پیدائش۔ ب ۲۵: ۲۹-۳۴)

اس کے بعد حضرت اسحٰق کا آخری وقت آنے لگا، وہ نابینا ہو چکے تھے۔ حضرت نے اپنے بڑے بیٹے سے کہا کہ میرے لئے شکار کر اور عمدہ کھانا لا تو میں دعا دوں اور تجھ کو برکت دے دوں۔ بڑے بیٹے یعنی عیسو ہی کی ماں ربقہ نے سن لیا جو بڑے سے زیادہ چھوٹے بیٹے یعقوب کو چاہتی تھیں۔ انھوں نے جلدی سے یعقوب سے کہا کہ تو بکری کے دو بچے لا میں کھانا پکاتی ہوں، تو باپ کے سامنے لے جا اور خود کو عیسو بتانا اور اس طرح ساری برکتیں تجھے مل جائیں گی۔ مختصر یہ کہ یعقوب نے اپنا روپ عیسو کا بنا کر کھانا کھلایا اسحاق نے دعا دی اور ساری برکتیں یعقوب کو مل گئیں۔ اتنے میں عیسو آئے۔ انھیں جب یہ قصہ معلوم ہوا تو اپنا سر پیٹ لیا۔ اور کہا اے باپ مجھے بھی برکت دے۔ باپ نے کہا۔

تیرا بھائی دغا سے آیا اور تیری برکت لے گیا۔ تب اس نے (عیسو نے) کہا کیا اس کا نام یعقوب ٹھیک نہیں رکھا گیا کیوں کہ اس نے دو بارہ مجھے اڑنگا مارا۔ اس نے میرا پہلوٹھے کا حق تو لے ہی لیا تھا اور دیکھ اب وہ میری برکت بھی لے گیا۔ (پیدائش ۲۷: ۳۵-۳۶)

دروغ برگردنِ راوی، یوں خدا کی نعمتیں حضرت اسحٰق سے گویا یعقوب کو منتقل ہوگئیں یعنی بنی اسرائیل کو۔

ہم نے چند ورق اور الٹے تو دیکھا یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں میں یہی جذبہ موجود ہے۔ وہ چھوٹے بیٹے یوسف کو چاہتے ہیں اور دوسرے بیٹے اس کو گوارہ نہیں کرتے چنانچہ سب مل کر یہ طے کرتے ہیں

"آؤ اب ہم اسے مار ڈالیں اور کسی گڑھے میں ڈال دیں اور یہ کہہ دیں گے کہ کوئی درندہ اسے کھا گیا" (۳۷: ۲۰) لیکن زندہ گڑھے میں ڈال دیا۔

پھر فیصلہ بدل کر یہ طے کیا کہ اسے بیچ دیں

یہ سب باتیں پڑھ کر ہماری سمجھ میں آیا کہ جب انھیں اپنے بھائیوں ہی کا عروج گوارا نہیں جو سب بنی اسرائیل ہیں وہ ذرا اوپر کے بھائیوں یعنی بنی اسمٰعیل کا عروج کس طرح گوارا کریں گے۔ جو یوسفؑ کو قتل کرنے کے منصوبے بنائیں وہ بنی اسمٰعیل کے نبی کو زہر کیوں نہ دیں، اس پر پتھر گرا کر ہلاک کرنے کی سازش کیوں نہ کریں [1]

فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے تو چند روٹیوں اور پانی سے کام چل گیا اور انھوں نے سمجھ لیا کہ اس طرح خدا کے فیصلے بدلے جا سکتے ہیں لیکن بنی اسمٰعیل کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے پر ان کی ساری ترکیبیں الٹ گئیں اور ان کی لاکھ مخالفانہ کوششوں کے باوجود "ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل بن ہی گیا"۔

بنی اسمٰعیل کا عروج دیکھ کر کڑھتے رہے اور پیچ و تاب کھاتے رہے کہ کیا کریں۔ بس کچھ چلا نہیں۔ بالآخر وہی کیا جو ایک شکست خوردہ اس ذہنیت کا آدمی کرتا ہے یعنی وقعت گھٹانا۔

"لونڈی"، "لونڈی بچہ" "شیٹے" "کا الزام، اور "گورخر" کہہ کر کلیجہ ٹھنڈا کیا۔ یہ بھی کہا کہ "بنی اسمٰعیل حضرت ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ کی اولاد نہیں اور یہ" وہ نبی" نہیں۔

آخر میں ایک نکتہ کی طرف اور اشارہ کر دیں۔ یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ کوئی قوم بھی آسانی سے گوارہ نہیں کرتی کہ وہ غیر قوم کی ممنون ہو اور غیر قوم کے ہیرو کو خراج عقیدت پیش کرے، اسے اپنا قومی ہیرو اور رہنما تسلیم کرے۔ ہر قوم کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ وہ ہر قابل فخر بات اور کارنامہ کا سرا اپنے اسلاف سے جوڑ دے۔ لیکن تاریخ اسلام کا یہ بھی عجیب واقعہ ہے کہ عرب حضرت ابراہیمؑ کو اپنا مثالی رہنما بتاتے ہیں جو یقیناً غیر ملکی تھے، بلکہ عرب میں بسے بھی نہیں۔ دنیائے اسلام کے انتہائی

---

[1] یہ دونوں حربے استعمال کئے گئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زہر دیا گیا اور پتھر پھینکنے کا منصوبہ بھی بنایا گیا تھا۔ تفصیل سیرت کی کتابوں میں دیکھئے، مشہور قصے ہیں۔

عظیم المرتبت روحانی مرکز کی تعمیر ان سے منسوب کرتے ہیں دین اسلام کا سہرا انہی کے سر باندھتے ہیں، ان کو قابل اتباع نمونہ مانتے ہیں، اس پر فخر محسوس کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی کر سکتے تھے اگر اسلام عربوں کی قومی مذہبی تحریک تھی جیسا کہ مستشرقین بتلاتے ہیں) کہ ان تمام کارناموں کا سہرا کسی عرب کے سر باندھ دیتے اور اپنی تاریخ کو "بیرونی" اثر سے آزاد کر لیتے۔ لیکن ان کا تو اصرار ہے کہ اے بنی اسرائیل، ہم تمہارے مورث اعلیٰ کے ممنون ہیں، ہم انھیں خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں، عبادات اور مناسکِ حج میں ان کی پیروی کرتے ہیں، اُن کے لئے دعائیں کرتے ہیں۔

لیکن بنی اسرائیل کو یہ گوارہ نہیں کہ ان کے مورث اعلیٰ کے سر یہ سہرا بندھے بلکہ یہ اصرار ہے کہ ان کا ان کارناموں سے دور کا بھی واسطہ نہیں، اس کا سارا کریڈٹ (Credit) تمہارے ہی اسلاف (عربوں) کو جاتا ہے۔

وہ لوگ جو ہر قابل فخر چیز، ہر نعمت اور برکت کو اپنے دامن میں سمیٹ لینے میں پیش پیش رہے ہوں، اس معاملہ میں اتنے "فیاض" کیوں ہیں؟

وجہ ظاہر ہے۔ اگر یہ کہتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام مکہ آئے تھے، خانۂ کعبہ تعمیر کیا تھا، ہاجرہؓ اور اسمٰعیلؑ کو بسایا تھا کہ ایک دن یہیں سے آفتاب رسالت طلوع ہوگا، اگر یہ تسلیم کرلیں کہ مذہب اسلام کا حضرت ابراہیمؑ سے گہرا تعلق ہے تو دنیا یہ نہ کہے گی کہ پھر تم اپنے مورث اعلیٰ کے مذہب سے کیوں روگردانی کرتے ہو جب کہ خود کو ان کی نسل سے فخریہ طور پر کہتے ہو اور ان کی پیروی کے بھی مدعی ہو اور ایسا حسد کی بنا پر کر نہیں سکتے اس لئے اسلام اور ابراہیم علیہ السلام کے درمیان اس قدیم اور تاریخی رشتہ کو کاٹنے کی کوشش میور، میور سے پہلے کے مستشرقین اور بعد کے مستشرقین کرتے رہے ہیں اور کر رہے ہیں۔ یہ ہے پس منظر نگاروں کا پس منظر۔

بحث ونظر

انسانی مساوات اور مذاہب عالم

سلطان احمد اصلاحی

انسانی سماج کو آزادی ومساوات سے ہمکنار کرنے کے سلسلے میں یورپ کی ناکامی ایک معلوم حقیقت ہے[1]۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس ذیل میں مذاہب کا کیا کردار ہے؟ آج کی دنیا میں لادینی افکار ونظریات کو جیسا کچھ بھی فروغ حاصل ہے۔ تاہم اب بھی انسانی سماج پر مذہب کی گرفت بہت مضبوط ہے۔ اور اپنے ماننے والوں کے قلب ودماغ پر اسے غیر معمولی اثر ورسوخ حاصل ہے اس لئے اس ضمن میں اس کے کردار پر گفتگو کی جانی ضروری ہے۔ اس کا افسوس ضرور ہے کہ لادینی افکار ونظریات کی طرح عام طور پر مذاہب عالم بھی انسانیت کو امن وسکون عطا کرنے سے قاصر ہیں۔ اور ان کے سائے تلے رہ کر انسان زندگی کی دوسری عزیز تر قدروں کی طرح عدل وانصاف اور آزادی ومساوات کی نعمت سے بھی محروم رہتا ہے۔ مذاہب کی یہ فہرست بہت طویل ہے۔ اس لئے ہم نمونے کے طور پر دنیا کے چار بڑے مذاہب کا تذکرہ کریں گے: ہندومت، یہودیت، بدھ مت اور عیسائیت۔ دوسرے مذاہب کو بھی انہی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

---

[1] ملاحظہ ہو: تحقیقات اسلامی علی گڑھ کے شمارہ اول جنوری تا مارچ ۱۹۸۲ء میں راقم الحروف کا مضمون: "تصور مساوات کا پس منظر"

ہندومت مذاہب عالم میں تاریخی اعتبار سے ہندومت سب سے قدیم ہے۔ اور ہمارا اس سے واسطہ بھی سب سے زیادہ براہ راست ہے۔ اس لئے سب سے پہلے ہم اسی کا جائزہ لیں گے کہ انسانی سماج کو آزادی و مساوات سے ہمکنار کرنے کے سلسلے میں اس کا کیا کردار ہے؟ ہندومت کو آزادی و مساوات کی قدروں سے کیا نسبت ہے، اس کے سلسلے میں شاید اس سے بہتر کوئی مثال نہ ہو سکے کہ ان کے درمیان وہی نسبت ہے جو آگ اور پانی کے درمیان ہے، ہندو دھرم کا سارا نظام برہمنیت کے گرد گردش کرتا ہے جس کے اندر برہمن انسان ہوتے ہوئے بھی فوق الانسانی حقوق و اختیارات کا مالک ہے۔ اس کے علاوہ جتنی بھی قومیں ہیں ان کا بس فریضۂ منصبی یہ ہے کہ وہ مختلف حیثیتوں اور مختلف مراتب میں اس کی خدمت گذاری کا فرض انجام دیتی رہیں۔ اس کے لئے ہمیں منوسمرتی کا مطالعہ کرنا چاہیئے جسے ہندومت کے مستند ترین قانونی ماخذ ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔ اور جو اپنے کو ہندومت کے قدیم ترین مآخذ یعنی ویدوں کی شارح اور ان کے محافظ کی حیثیت سے پیش کرتی ہے۔[1]

منوسمرتی یوں تو انسانی زندگی سے متعلق تقریباً سبھی گوشوں کے سلسلے میں احکام و ہدایات پیش کرتی ہے لیکن اس کا سب سے نمایاں عنصر اس کا ذات پات کا نظام ورن آشرم' اور طبقاتی امتیاز' کی تعلیم ہے، کہ اس سے متعلق اشلوکوں کو اگر کوئی شخص نقل کرنا بھی چاہے تو تھک کر اسے چھوڑنے کے لئے مجبور ہونا پڑتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ اس کتاب کا مقصد تصنیف ہی اندرون ملک برہمنوں کی اجارہ داری کا استحکام اور حکومت کے ادارے سے لے کر اس کے عوام تک ہر ایک کو ان کی خدمت گذاری اور ان کی وفاداری کے لئے تیار کرنا ہے۔ صرف نمونے کے طور پر ہم اس کا ایک منتخب حصہ نقل کرتے ہیں جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ نسل انسانی کی یہ تقسیم کتنی بے رحم، کتنی ظالمانہ ہو کتنی

---

[1] منوسمرتی (ادھیائے ۱:۴)

چاروں یعنی منو انسانی نسل کو چار طبقوں میں تقسیم کرتا ہے یعنی برہمن، کشتری، ویشیہ اور شودر، اور پیدائش سے لیکر موت تک زندگی کے ہر میدان میں خاص طور پر شودر کو اسفل قرار دے کر اسے ابد الآباد تک کے لئے ذلت و رسوائی کے کھڈ میں گرا دیتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے:

واسطے ترقی عالم کے (برہما نے) مکھ (یعنی منہ) سے براہمن کو، باہنہ سے کشتری کو جانگھ سے ویش کو اور پاؤں سے شودر کو پیدا کیا۔[۲]

(ادھیائے ۱: ۳۱)

اس پوری کائنات کی حفاظت کے لئے مہاتیجی (بڑے مرتاض) برہما نے منہ، باہنہ، جانگھ، چرن (یعنی پاؤں) سے پیدا ہوئے چار ورنوں کے کرم الگ الگ مقرر کئے (۱: ۸۷)

وید پڑھنا، وید پڑھانا، یگیہ کرنا، یگیہ کرانا، دان دینا، دان لینا یہ چھ کرم براہمن کے لئے بنائے (۱: ۸۸)

رعایا کی حفاظت کرنا، دان دینا، یگیہ کرنا، وید پڑھنا، دنیا کی نعمتوں میں دل نہ لگانا یہ پانچ کرم کشتری کے لئے مقرر کئے۔ (۱: ۸۹)

چارپایوں کی حفاظت کرنا، دان دینا، یگیہ کرنا، وید پڑھنا، تجارت کرنا، سود بیاج لینا، کھیتی کرنا یہ سات کام ویش کے لئے مقرر کئے (۱: ۹۰)

---

[۱] ہمارے سامنے منوسمرتی کا لالہ سوامی دیال صاحب کا اردو ترجمہ ہے جو اصل سنسکرت متن کے ساتھ مطبع نول کشور لکھنؤ سے دوسری بار شائع ہوا ہے لیکن یہ ترجمہ ہندی آمیز بہت ہے اس لئے ہم نے قارئین کی سہولت کے لئے حسب ضرورت ہندی الفاظ کو اردو میں بدل دیا ہے یا بریکٹ کا اردو مرادف لکھ دیا ہے اسی طرح جابجا جملوں کی ساخت بھی تبدیل کر دی گئی ہے۔

[۲] یہی مضمون رگ وید (۱۰: ۹۰: ۱۲) اور بھاگوت پران (۲: ۵: ۳۷) میں بھی آیا ہے۔ [illegible] ضمیمہ / ص ۳۰۶

شودر کے لئے ایک ہی کرم پربھو نے ٹھہرایا یعنی صدق دل سے ان تینوں ورنوں کی خدمت کرنا۔ (۱ : ۹۱)

منو کے نزدیک شودر کے حصے میں ذلت و پستی کے سوا اور کچھ نہیں بڑائی صرف برہمن کے لئے ہے۔

دنیا میں براہمن بوجہ دھرم کے سب سے افضل ہے۔ اس لئے کہ نہایت پاک عضو (یعنی منہ) سے پیدا ہوا ہے اور وید کا استعمال رکھتا ہے (۱ : ۹۲)

جو کچھ دنیا میں ہے وہ سب گویا براہمنوں کی نجی کی چیز ہے کیوں کہ برہما جی کے مکھ سے پیدا اور سب سے افضل ہے۔ اس لئے سب چیزوں کا مالک براہمن ہو سکتا ہے (۱ : ۱۰۰)

براہمن کے نام میں لفظ منگل یعنی خوشی اور کشتری کے نام میں لفظ بل یعنی طاقت اور ویشیہ کے نام میں لفظ دھن یعنی دولت اور شودر کے نام میں لفظ نند یعنی تحقیر شامل کرنا چاہئے (۲ : ۳۱)

براہمن، کشتری، ویشیہ اور شودر ان کے نام کے آخر میں الفاظ شرم (یعنی محنت) رکشا (یعنی حفاظت) پشٹ (یعنی طاقت) اور پریشیہ (یعنی ذلت) شامل کرنا چاہئے (۲ : ۳۲)

دو جُ ذاتیں صرف تین ہیں یعنی براہمن، کشتری و ویشیہ، چوتھی ذات شودر کا صرف ایک جنم ہے اور کوئی ذات پانچویں نہیں ہے۔ (۱۰ : ۴)

معاشرتی زندگی میں منو شودر اور اس کے ہم جنس چانڈال کو یہ مقام دیتا ہے شودر کی لڑکی کو اپنے پلنگ پر بٹھانے سے براہمن نرک میں جاتا ہے اور اس سے لڑکا پیدا ہونے سے دھرم کرم سے الگ ہو جاتا ہے (۳ : ۱۷)

چانڈال، سور، مرغا، کتا، حیض والی عورت، نامرد یہ سب لوگ براہمنوں کو بھوجن کرتے ہوئے نہ دیکھیں۔ (۳ : ۲۳۹)

جو کوئی شرادھ (دعوت بعد مرگ) کے ان کو بھوجن کر کے جوٹھا ان شودر کو دیتا ہے وہ موڑھ نیچے سر کئے ہوئے کال سوتر نام نرک میں جاتا ہے (۳ : ۲۴۹)

شودر کو صلاح نہ دے سوائے داس (یعنی اپنے غلام) کے اور شودروں کو جوٹھا ان نہ دے جو ہیہ ہون کرنے سے بچ رہا ہے وہ شودر کو نہ دے اور دھرم اور برت کا اپدیش بھی شودر کو نہ دے (۴ : ۸۰)

جو براہمن کا ہم ذات موجود ہو تو اس مردہ براہمن کو شودر نہ لیجائے کیونکہ شودر کے چھونے سے اس کے بدن کی آگ میں آہت دینا (یعنی جلانا) سورگ کے واسطے نہیں ہوتا۔ (۵ : ۱۰۴)

نیائے (یعنی انصاف) سے رہنے والے شودر کو مہینہ کے اندر ایک بار حجامت کرانا چاہیئے، اس کی طہارت ویشیہ کی مانند ہے اور براہمن کا پس خوردہ اس کی غذا ہے (۵ : ۱۴۰)

منو شودر کے لئے مذہبی علم کے دریچوں کو بھی بند قرار دیتا ہے۔

جو شخص شودر کو دھرم اور برت کا اپدیش دیتا ہے وہ مع اس شودر کے اسمبرت نام نرک میں جاتا ہے (۴ : ۸۱)

پڑھنے میں حرف حرف صاف زبان سے نکلے اور شودر کے پاس نہ پڑھے اور اگر رات کے چوتھے پہر میں وید کے پڑھنے سے تھک جائے تو

ملہ [illegible] گوتم (۱۲ : ۴ - ۶) میں ہے: اگر کوئی شودر بالارادہ وید کے الفاظ سن لے [illegible] کان میں پگھلی ہوئی رانگ یا لاکھ ڈال دی جائے، اگر وید کی عبارت [illegible] [illegible]

ہوتے نہیں ۔ (۳ : ۹۹)

اسی طرح منو براہمنوں کے سلسلے میں دائمی فضیلت کا اعلان کرتا اور ان کے سلسلے میں راجہ کو درج ذیل ہدایات دیتا ہے:

راجہ صبح اٹھ کر رگ یجر سام ویدوں کے ارتھ (مطلب) جاننے والے براہمنوں کا درشن اور پوجن کرے اور ان کا تابع حکم رہے (۷ : ۳۷)

براہمنوں کے پڑھنے اور آچرن کو سمجھ کر (یعنی ان کی علمی اور عملی حیثیت کے مطابق) ان کی ایسی معاش تجویز کرے جو ان کے دھرم کے خلاف نہ ہو اور ان کی حفاظت سب طرف سے اس طرح سے کرے جس طرح باپ بیٹے کی کرتا ہے ۔ (۷ : ۱۳۵)

جو ذات ہی میں براہمن ہو اور براہمن کا کرم (عمل) کچھ بھی نہ کرتا ہو اور مورکھ (یعنی بیوقوف) ہو تو بھی وہ راجہ کو دھرم کا اپدیش کر سکتا ہے اور شودر کیسا ہی ہو وہ اپدیش نہیں کر سکتا (۸ : ۲۰)

لیکن اس کے بعد ہی شودر کے سلسلے میں وہ ان حقائق کا اعلان کرتا ہے۔

جس دھرم کا بچار شودر کرتا ہے اس راجہ کا راج اس کے دیکھتے ہی دیکھتے مٹ جاتا ہے ۔ جیسے دلدل میں گئو گائے پھنس کر مر جاتی ہے۔ (۸ : ۲۱)

جس راج میں شودر اور ناستک (ملحد) بہت ہیں، براہمن و کشتری بود و باش نہیں ہیں وہ تمام راج قحط و آفت سے پریشان ہو کر جلد مٹ جاتا ہے (۸ : ۲۲)

تو اس کی زبان کاٹ لی جائے اور اگر وہ اس کو یاد کرے تو اس کے جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے جائیں۔ ... الاسلام ۳۶۶

فوجداری قوانین میں شودر کی حالت زار کا جائزہ منوسمرتی کے درج ذیل اشلوکوں سے لگایا جاسکتا ہے۔

اگر شودر براہمن یا کشتری یا ویشیہ سے سخت زبانی کرے تو اس کی زبان میں سوراخ کیا جائے کیونکہ وہ عضو حقیر یعنی پاؤں سے پیدا ہوا ہے۔ (۸: ۲۷۰)

جو شودر (ارے تو فلاں برہمن سے نیچ) ایسا بآواز بلند براہمن وغیرہ کے نام اور ذات کو کہے تو اس کے منہ میں بارہ انگل کی سیخ آہنی جلتی ہوئی ڈالنی چاہئے۔ (۸ : ۲۷۱)

جو شودر براہمنوں کو غرور سے دھرم کا اپدیش کرنے والا ہے اس کے منہ اور کان میں گرم تیل راجہ ڈالے (۸ : ۲۷۲)

چانڈال وغیرہ جس عضو سے بڑے آدمیوں کے عضو پر ضرب کرے اس عضو کو کاٹ ڈالنا یہی منوجی کا حکم ہے۔ (۸ : ۲۷۹)

ہاتھ کے ضرب سے مارے تو ہاتھ کاٹنا چاہئے، پاؤں کے ضرب سے مارے تو پاؤں کاٹنا چاہئے۔ (۸ : ۲۸۰)

چھوٹا آدمی بڑے آدمی کے ساتھ ایک آسن (نشست) پر بیٹھے تو اس کی کمر میں نشان کر کے نکال دیوے خواہ اس طرح اس کے چوتڑ کو کاٹ دے کہ وہ مرنے نہ پاوے (۸ : ۲۸۱)

غرور سے بدن پر تھوکے تو دونوں ہونٹ چھید ڈالے اور پیشاب کرے تو عضو تناسل کو کاٹ ڈالے اور براز کرے تو مقعد کاٹ ڈالے (۸:۲۸۲)

دنیا کی زندگی میں شودر کا وظیفہ حیات صرف برہمن کی خدمت ہے۔ اگر اسے بہت دولت ... کا خیال بھی اسے اپنے دل میں لانا چاہئے۔

جب ... شودر ... ہو جاتا ہے ... [illegible]

کا کام کرانا چاہئیے کیونکہ براہمن کا داس کرم (یعنی برہمن کی غلامی) کے واسطے ہی سری برہاجی نے شودر کو پیدا کیا ہے (۸ : ۴۱۳)

مالک اگر شودر غلام کو غلامی سے آزاد کرنا بھی چاہے تو وہ آزاد نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ غلامی اس کی فطرت میں ودلیت ہے۔ اس کی اس فطرت کو کون بدل سکتا ہے (۸ : ۴۱۴)

براہمن شودر غلام سے دولت لیوے اس میں کچھ تامل نہ کرے کیونکہ وہ دولت کچھ اس کی ملکیت نہیں ہے وہ بے زر ہے، وہ جو دولت فراہم کرے اس دولت کا مالک اس کا سوامی (آقا) ہے (۸ : ۴۱۷)

اس کے برعکس برہمن کی عزت اس کا پیدائشی معاملہ ہے۔ اس کی عملی زندگی جیسی کچھ بھی ہو اس کے تقدس پر کوئی حرف نہیں آتا۔

جس طرح آگ جلائے یا نہ جلائے تاہم وہ بڑا دیوتا ہے اسی طرح براہمن پنڈت (یعنی عالم) ہو یا مورکھ (یعنی بے وقوف) تو تاہم بڑا دیوتا ہے (۹ : ۳۱۷)

اسی طرح براہمن اگرچہ تمام اعمال ناشائستہ کرتے ہیں تاہم پوجنے کے لائق ہیں اور بڑے دیوتا ہیں۔ (۹ : ۳۱۹)

برہاجی نے ویشیہ کو پیدا کر کے اس کو پشُو (یعنی چارپایہ) دیا اور براہمن وکشتری کو تمام رعیت دی (۹ : ۳۲۷)

بڑی ذات، اعلیٰ جگہ سے پیدائش، اصولوں کی پیروی اور اونچی روایات، ان وجہوں سے براہمن سب سے بڑا ہے اور سب ورنوں کا گرو (استاد) اور پربھو (مالک) ہے۔ (۱۰ : ۳)

اور شودر کی نجات اس سے وابستہ ہے کہ وہ اس براہمن کی خدمت کرتا رہے۔ اس لئے کہ اس کی پیدائش ہی اس مقصد کے لئے ہوئی ہے۔

وید پڑھنے والے نیک نام دنیا میں مصروف (گرہستھ) براہمنوں کی خدمت شودروں کو نجات دینے میں عمل افضل ہے۔ (۹ : ۳۲۴)

پاکیزگی و خدمت بزرگان و نرم زبانی و خودی نہ کرنا و ہمیشہ براہمنوں کی پناہ رہنا یہ سب کام شودروں کو اونچی ذات دینے والے ہیں۔ (۹ : ۳۲۵)

براہمن کی خدمت شودر کا سب سے اونچا کرم (عمل) ہے اس کو چھوڑ کر وہ جو کچھ بھی کرتا ہے سب نشپھل (بے فائدہ) ہے (۱۰ : ۱۲۳)

یہ تو حال تھا شودروں کا۔ ان کے ہم جنس چانڈال اور سوپچ وغیرہ کے لئے منو یہ مقام تجویز کرتا ہے۔

چانڈال و سوپچ یہ دونوں گاؤں کے باہر قیام کریں، برتن وغیرہ سے محروم رہیں، ان کی دولت سگ و خر ہے۔ (۱۰ : ۵۱)

مردے کے کپڑے پہنیں، اور پھوٹے ہوئے برتن میں کھانا کھائیں زیور آہنی زیب بدن کریں ہمیشہ گشت کرتے رہیں (۱۰ : ۵۲)

دھرتما (مذہبی) آدمی ان لوگوں کے ساتھ دیکھنے اور ملنے کا معاملہ نہ رکھے، ان کا شادی بیاہ آپس میں ہوتا ہے، اور میل ملاپ بھی یہ آپس ہی میں رکھیں۔ (۱۰ : ۵۳)

ان کی خوراک دوسروں کے اختیار میں ہے، پھوٹے برتن میں کھانا دینا چاہئے، اور یہ لوگ وقت شب گاؤں و شہر وغیرہ میں پھرنے نہ پاویں۔ (۱۰ : ۵۴)

یہ لوگ نشان ذات سے مشمول ہو کر بحکم راجہ ملک کے کام کرنے کے واسطے دن میں پھریں اور جس مردہ کا کوئی رشتہ دار مر گیا ہو اس کو لے جائیں۔ مذہب کا یہ فرمان ہے۔ (۱۰ : ۵۵)

یہ لوگ بحکم راجہ موافق طریق شاستر کے قتل لائق آدمیوں کو قتل کریں۔ اور انہیں مقتولوں کا کپڑا و پلنگ و پارچہ و زیور لیویں (۱۰: ۵۶)

اور آخر میں ایک بار پھر منو کی ہدایات کی روشنی میں شودر و برہمن کی جداگانہ حیثیتوں کا موازنہ کرتے چلیے۔

جو شودر اپنا خدمت گذار اور اپنی پناہ میں ہے اس کو جو کھٹا غلہ اور پرانا کپڑا و لغیر ساز کا دھانیہ و پرانی چارپائی و گھر کا پرانا اسباب دینا چاہیے (۱۰: ۱۲۵) شودر طاقت رکھتا (سمرتھ) ہو پھر بھی دولت جمع نہ کرے کیونکہ دولت پاکر برہمن ہی کو تکلیف دیتا ہے۔ (۱۰: ۱۲۹)

برہمن یگیہ کے لیے شودر سے کبھی دھن نہ مانگے۔ اگر مانگ کر اس دھن سے یگیہ کرے تو دوسرے جنم میں چانڈال ہوتا ہے۔ (۱۱: ۲۴)

جو برہمن شودر سے دھن لے کر اگنی ہوتر کرتا ہے وہ شودر ہی کا ہمجنس (رتوج) ہے۔ اس کو کچھ پھل نہیں ہوتا۔ اور وید پڑھنے والے براہمنوں میں نندت (قابل نفرت) کہلاتا ہے۔ (۱۱: ۴۲)

براہمن اپنی پیدائش ہی سے دیوتاؤں کا دیوتا ہے اور اس کا فرمان (اپدیش) سب کو ماننے کے لائق ہے۔ یہ باتیں وید ہی کی بیان کردہ ہیں اور وید ہی ان کا سبب ہے (۱۱: ۸۴)

بلی، نیولا، نیل کنٹھ، مینڈک، کتا، گوہ، الو، کوا، ان میں سے کسی ایک کو مارنے کا وہی کفارہ ہے جو شودر کو قتل کرنے کا ہے (۱۱: ۱۳۱)

براہمن کا تپ اعلیٰ (برہم گیان یعنی علم مذہب) ہے۔ کھشتری کا تپ حفاظت عالم ہے۔ ویشیہ کا تپ زراعت وغیرہ ہے۔ شودر کا سیوا ہے۔ (۱۱: ۲۳۶) [illegible]

منوسمرتی کے یہ اشلوک کسی شرح و بیان کی حاجت نہیں رکھتے۔ انھیں دیکھ کر تو شرم کے علمبرداروں کو بھی اپنے ذہن کی نارسائی کا ماتم کرنا ہوگا۔ یقیناً جس مذہب کے یہ عقائد ہوں اس کے پیروؤں کی طرف سے عام ابنائے انسانیت کے ساتھ عدل و انصاف اور آزادی و مساوات کے برتاؤ کا تو کیا سوال پیدا ہوتا ہے، اپنے ہم مذہب افراد و جماعات کے سلسلے میں بھی ان سے کسی ایسی روش کی توقع رکھنا اس سے ذرا بھی مختلف نہ ہوگا کہ کوئی شخص آگ سے اپنی پیاس بجھانے کی توقع کرے۔ آج ہندوستان میں ہریجن آبادیاں اور دوسرے پچھڑے ہوئے طبقات جس حالت زار کا شکار ہیں وہ اس حقیقت کا ایک زندہ ثبوت ہے۔

یہودیت

ہندومت کے بعد دنیا کا دوسرا بڑا قدیم مذہب یہودیت ہے جس کے ماننے والے دنیا بھر میں پھیلے ہوئے ہیں[1] لیکن اس کے اوپر قومی تفوق اور نسلی برتری کی چھاپ اتنی گہری ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے اس سے غیر قوموں کے ساتھ عدل و انصاف اور اخوت و مساوات کے برتاؤ کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان عزیز قدروں کو روبکار لانے کے سلسلے میں نہ تو یہودیت کا بھی کوئی بین الانسانی کردار رہا ہے اور نہ کبھی اس نے اس کا دعویٰ کیا ہے۔ اس کے برخلاف آج بھی کتاب مقدس میں ایسی بے شمار آیات موجود ہیں جو علی رؤس الاشہاد یہودی قوم کی

---

[1] واضح رہے کہ اس سے ہماری مراد موجودہ یہودیت ہے جو یہودی قوم کی ایجاد کردہ ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس نام سے کوئی مذہب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیشہ صرف ایک مذہب نازل ہوا ہے اور وہ ہے اسلام۔ یہودیت اور عیسائیت وغیرہ اسی کی بگڑی ہوئی شکلیں ہیں۔ اسی طرح کتاب مقدس جو ان مذاہب کی [illegible] ہے وہ خود یہودی اور عیسائی تحریفات کی ستم خوردہ ہے پس ہماری گفتگو موجودہ یہودیت [illegible] سے ہے جیسی کچھ [illegible] کی روداد ان کی کتابوں میں موجود ہے نہ وہ حقیقی اسلام جسے بعد میں یہودیت کا نام دے لیا گیا۔

نسلی برتری کا اعلان کرتی ہیں۔ بزرگ و برتر خدا جس نے ساری کائنات کو پیدا کیا ہے اور سارے انسانوں کا پالنے والا ہے کتاب مقدس اسے مخصوص طور پر بنی اسرائیل اور عبرانیوں کا خدا قرار دیتی ہے۔ آیات ذیل کی خط کشیدہ عبارتوں پر نظر ڈالئے:۔

● اور وہ تیری بات سنیں گے اور تو اور بنی اسرائیل کے بزرگ مصر کے بادشاہ کے پاس جانا اور اس سے کہنا کہ خداوند عبرانیوں کے خدا نے ہم کو بلایا ہے۔ اور ہم تین دن کی راہ بیابان میں جائیں گے اور خداوند اپنے خدا کے قربانی گزاریں گے۔

(خروج باب ۳: ۱۸)

● بعد اس کے موسیٰ اور ہارون نے اندر جا کر فرعون سے کہا کہ خداوند اسرائیل کا خدا یوں فرماتا ہے کہ میرے لوگوں کو جانے دے تاکہ وہ بیابان میں میرے لئے عید کریں۔ فرعون نے کہا کہ وہ خداوند کون ہے کہ میں اس کی بات مانوں اور بنی اسرائیل کو جانے دوں؟ میں خداوند کو نہیں جانتا اور میں بنی اسرائیل کو جانے دوں گا۔ تب انہوں نے کہا کہ عبرانیوں کا خدا ہم سے ملا ہے۔ سو ہم تین دن کی راہ بیابان میں جائیں گے اور خداوند اپنے خدا کے لئے قربانی کریں گے تا نہ ہو کہ وہ ہمیں وبا یا تلوار سے مارے۔

(ایضاً: باب ۵: ۱-۳)

● اور اس سے کہنا کہ خداوند عبرانیوں کے خدا نے مجھے تیرے پاس بھیجا ہے اور کہا ہے کہ میرے لوگوں کو جانے دے تاکہ بیابان میں وہ میری بندگی کریں لیکن تو نے ابھی تک نہیں سنا۔[1]

(ایضاً: باب ۷: ۱۶)

یہی نہیں بلکہ ایک موقع پر تو خداوند اسرائیل کو اپنا پہلوٹھا بیٹا قرار دیتا ہے۔

● تب تو فرعون سے یوں کہنا کہ خداوند نے یوں فرمایا ہے کہ اسرائیل میرا پہلوٹھا بیٹا ہے۔ سو میں تجھ سے کہتا ہوں کہ میرے بیٹے کو جانے دے تاکہ وہ میری بندگی کرے اور

---

[1] یہی مضمون باب ۹ آیت ۱ و ۱۳، باب ۱۰ آیت ۳ میں بھی آیا ہے۔

اگر اسے نہیں جانے دیتا تو دیکھ میں تیرے پہلوٹھے بیٹے کو مار ڈالوں گا۔
(ایضاً: باب ۴: ۲۲-۲۳)

شاید یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ اپنے کو مخصوص طور پر خدا کا بیٹا اور اس کا چہیتا تصور کرتے تھے[1] اور یہ سمجھتے تھے کہ دنیا میں چاہے وہ جو کچھ بھی کرتے رہیں قیامت میں جہنم کی آگ انھیں چند دن سے زیادہ نہیں چھوئے گی[2] یقیناً جس کسی گروہ کے یہ معتقدات ہوں اس کی طرف سے عام انسانوں کے سلسلے میں عدل و انصاف اور اخوت و مساوات کے رویہ کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اور معاملہ کسی قیاس واستنباط کا نہیں۔ اسے تو ان کے مذہب کی باقاعدہ سند حاصل ہے۔ چنانچہ کتاب مقدس بنی اسرائیلیوں اور غیر اسرائیلیوں کے درمیان بعض جگہ کتاب اجنبیوں اور پردیسیوں کے نام سے یاد کرتی ہے۔ کھلے لفظوں میں امتیازی سلوک روا رکھنے کی تلقین کی گئی ہے۔ جیسا کہ کتاب تثنیہ میں ہے:

> ہر سات سال کے بعد تو معافی عمل میں لانا اور معافی کا طریقہ یہ ہے کہ جس کسی نے اپنے پڑوسی کو کچھ قرض دیا ہو تو وہ اس کو معاف کرے اور اپنے بھائی اور پڑوسی سے اسے طلب نہ کرے کیونکہ یہ خداوند کی معافی کا سال ہے۔ پردیسی سے تو طلب کر سکتا ہے مگر جو کچھ تیرا تیرے بھائی پر ہو تو اسے معاف کر۔ (باب ۱۵: ۱-۴)

---

[1] مائدہ آیت ۱۸ میں قرآن نے بھی ان کے اس دعوے کو نقل کیا ہے۔

[2] اسی طرح بقرہ آیت ۸۰ میں ان کی اس خوش فہمی کا تذکرہ موجود ہے۔ خیال رہے کہ ان مقامات پر قرآن سے ہمارا استدلال ضمناً ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ قرآن کے عائد کردہ ان الزامات کے جواب میں اہل کتاب یہود و نصاریٰ کی خاموشی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ انھیں یہ باتیں بالکل تسلیم تھیں۔ ورنہ اگر انھیں کوئی اعتراض ہوتا تو قرآن اسے ضرور نقل کرتا۔ آگے عیسائیت کے ذیل میں بھی یہی بات ملحوظ خاطر رہے۔

تو اپنے بھائی کو سود پر قرض نہ دے۔ نہ نقدی نہ غلہ اور نہ کوئی چیز
جو سود پر قرض دی جا سکتی ہے۔ اجنبی کو تو سود پر قرض دے سکتا ہے مگر
اپنے بھائی کو سود پر قرض نہ دینا تاکہ اس ملک میں جس کا مالک بننے کے لئے
تو جاتا ہے خداوند تیرا خدا تیرے ہاتھ کے سارے کاموں میں برکت
بخشے۔ (باب ۲۳: ۱۹-۲۰)[1]

یہی نہیں بلکہ کتاب مقدس کے نزدیک کسی شخص کو غلام بنا کر بیچنا بھی صرف اسرائیلیوں کی نسبت سے جرم اور گناہ ہے۔ غیروں کے ساتھ یہ معاملہ کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ چنانچہ اسی کتاب تثنیہ میں آگے ہے:

اگر کوئی انسان پایا جائے جو اپنے بھائیوں یعنی بنی اسرائیل
میں سے کسی کو چرا لے گیا اور اس کو غلام بنایا یا بیچ دیا تو چرانے والا
مار ڈالا جائے اور تو اس شرارت کو اپنے درمیان سے دفع کر۔
(باب ۲۴: ۷)

مطلب یہ کہ غیروں کا معاملہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

بات ہے تو امتیازی سلوک ہی کی تاہم اس سلسلے میں کتاب مقدس کا لب و لہجہ پھر بھی نرم ہے لیکن تالمود کے درج ذیل بیان نے تو اس کی رہی سہی کسر بھی پوری کر دی ہے۔

اگر اسرائیل کا بیل کسی غیر اسرائیلی کے بیل کو زخمی کر دے تو اس
پر کوئی تاوان نہیں، مگر غیر اسرائیلی کا بیل اگر اسرائیلی کے بیل کو زخمی کر دے
تو اس پر تاوان ہے۔ اگر کسی شخص کو کسی جگہ کوئی گری پڑی چیز ملے تو اسے
دیکھنا چاہیئے کہ گرد و پیش آبادی کن لوگوں کی ہے۔ اگر اسرائیلیوں کی ہو تو

---

[1] قرآن حکیم میں بھی یہود کے اس دوہرے معیار کی طرف نشاندہی کی گئی ہے ملاحظہ ہو آل عمران آیت ۷۵۔

اسے اعلان کرنا چاہیے۔ غیر اسرائیلیوں کی ہو تو اسے بلا اعلان وہ چیز رکھ لینی چاہیے۔ ربی شموائل کہتا ہے کہ اگر امی اور اسرائیلی کا مقدمہ قاضی کے پاس آئے تو قاضی اگر اسرائیلی قانون کے مطابق اپنے مذہبی بھائی کو جتوا سکتا ہو تو اس کے مطابق جتوائے اور کہے یہ ہمارا قانون ہے۔ اور اگر امیوں کے قانون کے تحت جتوا سکتا ہو تو اس کے تحت جتوائے اور کہے کہ یہ تمہارا قانون ہے۔ اور اگر دونوں قانون ساتھ نہ دیتے ہوں تو پھر جس حیلے سے بھی وہ اسرائیلی کو کامیاب کر سکتا ہو کرے۔ ربی شموائل کہتا ہے کہ غیر اسرائیلی کی ہر غلطی سے فائدہ اٹھانا چاہیے[1]

کیا اس کے بعد بھی یہودیت کے علمبرداروں کی طرف سے دوسرے انسانوں کے ساتھ عدل و انصاف اور آزادی و مساوات کے برتاؤ کی توقع رکھی جا سکتی ہے۔ (باقی آئندہ)

---

[1] بحوالہ تفہیم القرآن ۱/۲۲۶

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی دو اصلاحی تصانیف

ڈاکٹر معظم علی خاں

شاہ اسماعیل شہید نے اوائل عمر ہی سے تصنیف و تالیف کا کام شروع کر دیا تھا اور اپنی خارجی زندگی کی مصروفیات کے باوجود وہ کسی وقت اپنے اس مشغلے سے غافل نہیں ہوئے[1] انھوں نے بہت سی کتابوں کی تصنیف کے علاوہ کچھ کتابوں پر قیمتی حواشی بھی لکھے تھے[2] لیکن بدقسمتی سے وہ ہم تک نہیں پہنچ سکے اور ضائع ہو گئے۔

اگرچہ آپ کو تصنیف و تالیف کا موقع بہت کم ملا پھر بھی آپ کی تصانیف مشہور علماء کے مقابلے میں تعداد اور اہمیت کے لحاظ سے خاص طور پر قابل قدر ہیں[3] اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اکثر تصانیف دوران سفر میں تحریر کی گئیں، جن پر نظر ثانی بھی نہ ہو سکی۔ لیکن اس کے باوجود مضامین کی بلاغت، املا کی فصاحت، زور کلام کی لطافت، معانی کی تحقیق، تمام تصانیف میں ایسی زوردار ہے کہ ہم عصروں کے انداز و اطوار سے بڑھ کر سلف کی یاد تازہ کرتی ہیں۔ اگر اطمینان خاطر اور جمعیت قلبی کے ساتھ شاہ اسماعیل شہید یکسو ہو کر تصنیف و تالیف کا کام کرتے تو خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ وہ کیا کارنامے

---

[1] عبداللہ بٹ (مرتب) "شاہ اسماعیل شہید" قومی کتب خانہ ریلوے روڈ، لاہور ۱۹۵۵ء ص ۵

[2] سر سید احمد خاں: آثار الصنادید: انڈیا فوٹو آفسیٹ کوہ نور پریس دہلی ۱۹۶۵ء: ص ۱۵۵

[3] مضمون غلام رسول مہر: دائرۃ المعارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۶۴ء ۲/۵۳۷

انجام دے ڈالتے رہے۔[1]

مولانا شاہ اسماعیل شہید صرف ایک مجاہد اور مدبر ہی نہیں بلکہ اپنے زمانے کے ایک ایسے مصنف بھی ہیں جنھوں نے جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے، اسے تشنہ نہیں چھوڑا مولانا محمد یوسف بنوری فرماتے ہیں:۔

"وہ کسی بھی موضوع پر قلم اٹھائیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک کوہ عظیم اپنے وسیع و عریض دامن میں مستور بے شمار صاف اور چمکدار چشموں کے ذریعہ ایک عالم کو سیراب کر رہا ہے۔"[2]

مفتی سید احمد حسن امروہوی مولانا اسماعیل شہید کی تصانیف پر اظہار خیال کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"فی سائر تصانیفہ ھو تفصیل	ان کی تمام تصانیف میں تفصیل و
لما اجمل و بیان لما اغمض	توضیح ہے ان احکام و معانی کی جو
فی الآیات و احادیث نبیہ	آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ میں
الکریم ذالک فضل اللہ	موجود ہیں۔ یہ اللہ کا فضل و کرم ہے
یوتیہ من یشاء و اللہ	وہ جسے چاہے اس سے
ذوالفضل العظیم"[3]	نواز دے۔

مولانا شاہ اسماعیل شہید کی تصانیف کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے مختلف موضوعات کو اپنی تحقیق کی جولانگاہ بنایا ہے۔ ان کی خاص توجہ توحید کی صحیح تعلیمات اور شرک و بدعات کے بارے میں شکوک و شبہات کو رفع کرنے کی طرف رہی

---

[1] نواب صدیق حسن خاں: اتحاف النبلاء: مطبع نظامی کانپور ۱۲۸۸ء ص ۴۱۷

[2] مولانا محمد یوسف بنوری: (تعارف) شاہ اسماعیل شہید 'عبقات' (عربی) المجلس العلمی کراچی ۱۳۸۰ھ ص ۳

[3] عزیز الدین مراد آبادی: اکمل البیان: المکتبۃ السلفیہ لاہور ۱۹۶۵ء، ص ۹۲

ہے۔ اس کے علاوہ فقہ، عقائد، تصوف، سیاست اور دیگر موضوعات پر بھی ان کی تصانیف اپنا جواب نہیں رکھتیں۔ ان کا انداز نہایت محققانہ اور مخالفین کو خاموش کردینے والا ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنی ہر تصنیف میں قرآن اور حدیث نبویہ کی روشنی میں مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور نہایت قوی دلائل سے اپنے مخالفین کو لاجواب کیا ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انھوں نے اپنی خداداد صلاحیت اور ذہانت کی وجہ سے اپنی انتہائی غیر علمی مصروفیات کے باوجود ایسی اہم کتابیں تصنیف کیں جو آج تک اپنے موضوع کے لحاظ سے صفِ اوّل میں شمار کی جاتی ہیں۔ ذیل میں آپ کی صرف دو اہم کتابوں کا تفصیلی تعارف کرایا جارہا ہے۔

رد الاشراک (عربی)

یہ رسالہ شرک اور غیر مشروع مراسم کی رد میں آیات اور احادیث کا مجموعہ ہے۔ پوری کتاب کی ترتیب سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے ذریعہ شاہ اسماعیل شہید کلمہ طیبہ کے ہر دو جز کی تشریح کرنا چاہتے تھے [1] اس میں دو باب ہیں

۱۔ باب الاجتناب عن الاشراک

۲۔ باب الاعتصام بالسنۃ والاجتناب عن البدعۃ

پہلے باب کو مزید چار قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے

۱۔ باب رد الاشراک فی العلم

۲۔ ذکر رد الاشراک فی التصرف

۳۔ ذکر رد الاشراک فی العبادۃ

۴۔ ذکر رد الاشراک فی العادات

---

[1] مولانا نسیم احمد فریدی، تذکرہ شاہ اسماعیل شہید: الفرقان بکڈپو لکھنؤ ۱۹۷۷ء، ص ۴۴

اسی طرح دوسرا باب چھ فصلوں پر منقسم ہے۔

(۱) ذکر حقیقت الایمان

(۲) ذکر الایمان بالقدر

(۳) ذکر الصحابۃ واھل البیت رضی اللہ تعالیٰ عنہم

(۴) ذکر رد بدعات القبور

(۵) ذکر رد بدعات التقلید

(۶) ذکر بدعات الرسوم

آخر الذکر فصل کے تحت مندرجہ ذیل رسوم پر بحث کی گئی ہے۔

افتخار بالانساب، افراط التعظیم فی ما بینھم، المغالات فی المھور والاسراف فی الولائم، ممانعۃ من نکاح الثانی، النوحۃ والاحداد اور افراط التزئین۔

افراط التزئین کی رسم کو شاہ اسماعیل شہید نے بہت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس ذیل میں ان تمام قابل اعتراض عادات و رسوم کا ذکر کیا ہے جو عام طور پر زینت کے لئے عورتوں اور مردوں میں عمومی طور پر نہ صرف اس دور میں پائی جاتی تھیں بلکہ آج بھی موجود ہیں، مثال کے طور پر عورتوں کے لئے جسم اور چہرے کی بے جا آرائش، مردوں کا ریشمی لباس پہننا، مرد و عورت کا ایک دوسرے سے مشابہت پیدا کرنا، مردوں کے لئے سرخ کپڑے کا پہننا۔ تصویروں سے مکانات کو سجانا۔ لباس کو رعونت کے ساتھ پہننا یا لباس کے ذریعہ خود کو نمایاں کرنا۔ عورتوں کے لئے باریک کپڑے کا پہننا اور مردوں کے لئے سونے اور زعفرانی رنگ کا استعمال، وغیرہ وغیرہ۔

شاہ اسماعیل شہید خود ہی رد الاشراک کا تعارف کرتے ہوئے لکھتے ہیں [1]

---

[1] مولانا نسیم احمد فریدی: تذکرہ شاہ اسماعیل شہید: ص ۴۵

گویداین بندہ ضعیف و رذیل | نام او ہست عاجز اسماعیل
این احادیث چند جمع شدہ | کہ ازاں اصل شرک قمع شدہ
طرفہ تر آنکہ این حدیث نبی | شد موئد بقول اب قوی
انچہ تقدیم اد لاً کردم | ردّ اشراک مجملاً کردم

یہ رسالہ ذی قعدہ ۱۲۸۹ھ میں نواب سید محمد صدیق حسن خان بہادر نے اس کی تخریج کرکے " الادراك لتخریج احادیث رد الاشراك " کے نام سے اپنی کتاب " قطف الثمر فی بیان عقیدۃ اهل الاثر " کے آخر میں ایک ہی جلد میں مرتب کیا۔ جو سنہ ۱۲۹۰ھ میں مطبع نظامی کانپور سے شائع ہوا۔ الادراک لتخریج احادیث رد الاشراك، کل ۳۶ صفحات پر مشتمل ہے جبکہ پوری کتاب میں ۷۶ صفحات ہیں۔

تقویۃ الایمان (اردو)

شاہ اسماعیل شہید کی یہ سب سے اہم اور مشہور تصنیف ہے جس میں اسلام کے بنیادی عقائد توحید و شرک اور بدعت و اتباع سنت سے بحث کی گئی ہے۔ انھوں نے پہلے یہ کتاب عربی زبان میں " رد الاشراك " کے نام سے لکھی تھی اور اس کے پہلے باب کا تشریحی اردو ترجمہ بھی خود ہی کیا تھا[1]۔ لیکن تنظیم جہاد اور شہادت عظمیٰ نصیب ہونے کے باعث دوسرے باب کا ترجمہ وہ نہ کر سکے[2]۔ اور اس کا تشریحی ترجمہ اردو زبان میں ان کے ایک شاگرد مولانا محمد سلطان مرحوم نے سن ۱۲۵۰ھ میں کیا اور اس کا نام " تذکیر الاخوان بقیہ تقویۃ الایمان " رکھا چنانچہ محمد سلطان صاحب لکھتے ہیں:۔

" اب سن بارہ سو پچاس ہجری میں اللہ تعالیٰ نے اس خاکسار گنہگار

---

[1] سید ابوالحسن علی ندوی: سیرت سید احمد شہید، یونائیٹڈ انڈیا پریس لکھنؤ ۱۹۴۱ء ص ۳۵۴
[2] محمد سلطان: شاہ اسماعیل شہید: تذکیر الاخوان بقیہ تقویۃ الایمان، کتب خانہ رحیمیہ دیوبند ص ۲۔

میجدان محمد سلطان کے دل میں ارادہ اس کے ترجمہ کا ڈالا، سو اس دوسرے باب کا ترجمہ ہندی بولی (اردو) میں شروع کیا اور "تذکیر الاخوان بقیہ تقویۃ الایمان" اس کا نام رکھا۔ اتمام کو پہنچانا اور قبول کرنا اسی کے اختیار میں ہے۔ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ [1]

دوسری خارجی شہادت جو اس کتاب کی تاریخ تصنیف سے ہم کو بہت قریب کر دیتی ہے وہ ملا بغدادی کے نام شاہ صاحب کا عربی مکتوب ہے جس میں انھوں نے ملا بغدادی کے ان اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں جو ان کے دل میں تقویۃ الایمان کے مطالعہ سے پیدا ہوئے تھے۔ اس خط کے آخر میں وہ لکھتے ہیں:

"تم ھذا المکتوب حین کنت نزیلا فی الکانفور سنۃ الف و مائتین و اربعین الی السید البغدادی حین وسوسہ الجھال فبعد قرأتہ کتابی ھذا جاءنی معتذرا و قال لقد صدقت فیما الفت فی رسالتک" [2]

(یہ خط سن بارہ سو چالیس ہجری اس وقت تمام ہوا جب کہ میں کانپور میں تھا اور سید بغدادی کے نام بھیجا گیا جب کہ جاہلوں نے ان کے دل میں وسوسہ ڈال دیا" اسے پڑھ لینے کے بعد وہ عذر کرتے ہوئے میرے ہاں آئے اور کہا کہ تم نے اپنی کتاب (تقویۃ الایمان) میں جو کچھ لکھا ہے بالکل ٹھیک ہے)

اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتاب سنہ ۱۲۴۰ھ کے اوائل یا اس سے کچھ قبل تصنیف ہو کر اہل علم کی نظر سے گزر چکی تھی۔ ڈاکٹر محمد باقر نے بھی تقویۃ الایمان کو

---

[1] ایضاً ص ۲

[2] محمد سلطان، شاہ اسمٰعیل شہید: تذکیر الاخوان بقیہ تقویۃ الایمان: ص ۱۸۹

سنہ ۱۸۲۳ء کے قریب کی تصنیف بتایا ہے[1] جس کے لحاظ سے سال ہجری
۱۲۳۹ نکلتا ہے لیکن انھوں نے اس ذیل میں کوئی حوالہ نہیں دیا۔

اگرچہ یہ مختصر رسالہ ہے مگر اپنی افادیت اور جامعیت کے لحاظ سے بڑی بڑی کتابوں پر بھاری ہے۔ اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے پہلے باب کا ترجمہ انگریزی زبان میں بھی "SUPPORT OF THE FAITH"[2] کے نام سے ہوچکا ہے جس کے مترجم میر حشمت علی ہیں۔ یہ ترجمہ لاہور سے مترجم کے مقدمہ کے ساتھ شائع ہوچکا ہے۔

---

[1] عبداللہ بٹ (مرتب): شاہ اسماعیل شہید ص ۵۱

غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ "راقم کے علم کے مطابق پہلی مرتبہ یہ کتاب (تقویۃ الایمان) مطبع دارالاسلام دہلی نے ۱۸۲۷ء میں شائع کی تھی" (ملاحظہ ہو دائرۂ معارف اسلامیہ ص ۲/۵۲)
لیکن راقم الحروف کی نظر سے دارالعلوم دیوبند کے کتب خانہ میں تقویۃ الایمان کا ایک ایسا نسخہ گزرا جو ۱۲۴۲ھ میں یعنی شاہ اسماعیل شہید کی حیات ہی میں شائع ہوچکا تھا اور جسے مطبع احمدی کلکتہ نے چھاپا تھا۔ جب کہ واقعۂ شہادت سنہ ۱۲۴۶ھ (۱۸۳۱ء) میں پیش آیا۔

[2] "SUPPORT OF THE FAITH" کا جو نسخہ میرے پیش نظر ہے اس پر کوئی تاریخ طباعت نہیں ہے اور اسے قریشی آرٹ پریس لاہور نے چھاپا ہے۔

غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ تقویۃ الایمان کا انگریزی ترجمہ مولوی شہامت علی نے غالباً ۱۸۵۲ء میں شائع کیا تھا۔ ڈاکٹر محمد باقر نے بھی مترجم کا نام میر شہامت علی لکھا ہے۔ (ملاحظہ ہو مضمون غلام رسول مہر اردو دائرہ معارف اسلامیہ: ۲/۵۲، عبداللہ بٹ: شاہ اسماعیل شہید: ص ۵۱)
THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM میں بھی تقویۃ الایمان کے مترجم کا نام شہامت علی لکھ دیا گیا ہے۔ (LEIDEN E. J. BRILL: THE ENCYCLOPAE-
-DIA OF ISLAM 1978 197/IV)

تقویۃ الایمان کی تالیف کا پس منظر

تقویۃ الایمان کی تالیف دراصل وقت کا ایک اہم تقاضا تھا - اس لئے کہ شاہ اسماعیل شہید نے اس دور میں آنکھ کھولی تھی جب مسلمان پوری طرح بدعات اور توہمات کا شکار ہو چکے تھے اور مشرکانہ رسوم و عقائد ہی کو اصل اسلام سمجھ بیٹھے تھے اس سے پہلے اگرچہ مجدد الف ثانی اپنی پوری کوشش کر چکے تھے لیکن مسلم معاشرے میں جو بگاڑ پیدا ہو گیا تھا اس کی اصلاح میں وہ پوری طرح کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ ایسی صورت میں تقویۃ الایمان جیسی کتاب کی سخت ضرورت تھی جو مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی توحید سے روشناس کرائے۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو شاہ شہید کی یہ کتاب صرف کتاب ہی نہیں بلکہ ایک ایسی تحریک تھی جس نے مسلمانوں کو اس خواب سے بیدار کیا جس میں وہ پڑے ہوئے تھے اس سلسلے میں ہم ایک روایت نقل کرتے ہیں جس سے اندازہ ہوگا کہ اس معاشرے میں کچھ مجدد لوگ ایسے بھی تھے جو غیر شعوری طور پر ان رسوم کی ناگواری محسوس کر رہے تھے۔

مولوی تبارک اللہ صاحب الدّہن کے رہنے والے ایک شخص تھے جو بہت بوڑھے اور شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے۔ انھوں نے ایک مرتبہ اورنگ آباد میں وعظ کہا، وعظ کے بعد ان سے لوگوں نے پوچھا کہ آپ تقویۃ الایمان کے بارے میں کیا فرماتے ہیں، انھوں نے جواب دیا جب تقویۃ الایمان شائع ہو کر الدّہن میں آئی تو لوگوں میں اس کا چرچا ہوا - کچھ لوگ مخالف ہو گئے اور کچھ موافق، اور اس کتاب کے بارے میں آپس میں بحث و مباحثہ اور گفتگو ہونے لگی اس وقت میرے چچا حیات تھے جو بہت ضعیف العمر تھے۔ آنکھوں سے بھی کم دکھائی دیتا تھا اور کانوں سے بھی اونچا سنتے تھے انھوں نے جو یہ رنگ دیکھا تو ایک مرتبہ فرمایا۔ لڑکو میں چند روز سے دیکھ رہا ہوں کہ تم لوگ کچھ ورق ہاتھ میں لئے ہوئے بحث و مباحثہ کرتے ہو یعنی

تو بتاؤ کہ کیا بات ہے۔ لوگوں نے کہا کہ جناب ایک کتاب شائع ہوئی ہے۔ اس پر یہ بحث و مباحثے ہوتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ وہ کتاب مجھے سناؤ۔ لوگوں نے ان کو تقویۃ الایمان اول سے آخر تک سنائی۔ اس کو سن کر آپ نے فرمایا کہ سب بستی کے لوگوں کو جمع کر لو اس وقت میں اپنی رائے ظاہر کروں گا۔ جب سب لوگ جمع ہوئے تو آپ نے فرمایا :-

> "میں اب تک دنیا کی حالت دیکھتا رہا اور جو کچھ لوگ کہہ رہے تھے اور کر رہے تھے ان کی باتیں بالکل میرے جی کو نہ لگتی تھیں اور میں سمجھتا تھا کہ دنیا اس وقت گمراہی میں مبتلا ہے اور میرا جی ان باتوں کو ڈھونڈتا تھا مگر کنویں میں بھانگ پڑی ہوئی تھی نہ کسی کو ان کی خبر تھی نہ کوئی بتلانے والا تھا مولوی اسماعیل کا احسان ہے کہ انھوں نے پانی کو اور بھانگ کو الگ الگ کر دیا اور سیدھا راستہ بتلا دیا۔ اب تمہیں اختیار ہے چاہے مانو چاہے نہ مانو اور بھانگ ہی پیتے جاؤ۔"[۱]

ارواح ثلاثہ میں ہے :[۲]

مولانا شاہ اسماعیل شہید نے تقویۃ الایمان لکھنے کے بعد اپنے خاص خاص لوگوں کو جمع کیا، جن میں سید احمد شہید صاحب مولانا عبدالحئی صاحب، شاہ اسحاق صاحب مولوی محمد یعقوب صاحب، مولوی فرید الدین صاحب مرادآبادی، مومن خاں اور عبداللہ خاں علوی تھے۔ ان کے سامنے تقویۃ الایمان پیش کی اور فرمایا کہ میں نے یہ کتاب لکھی ہے اور میں جانتا ہوں کہ اس میں بعض جگہ ذرا تیز الفاظ بھی آ گئے ہیں اور بعض جگہ تشدد بھی ہو گیا ہے۔ مثلاً ان امور کو جو شرک خفی تھے، شرک جلی لکھ دیا گیا ہے ان وجوہ سے اندیشہ

۱؎ ظہور الحسن کسولوی (مرتب) ارواح ثلاثہ، کتب خانہ امداد الغرباء سہارنپور، ص ۷۸

۲؎ ایضاً ص ۸۰

ہے کہ اس کی اشاعت سے شورش ضرور ہوگی اگر میں یہاں رہا تو ان مضامین کو آٹھ دس برس میں بتدریج بیان کرتا۔ لیکن اس وقت میرا ارادہ حج کا ہے اور وہاں سے واپسی پر عزم جہاد ہے اس لئے میں اس کام سے معذور ہوگیا اور میں دیکھتا ہوں کہ دوسرا اس بار کو اٹھائے گا نہیں۔ اس لئے میں نے یہ کتاب لکھدی ہے گو اس سے شورش ہوگی مگر توقع ہے کہ لڑ بھڑ کر خود ٹھیک ہو جائیں گے۔ یہ میرا خیال ہے، اگر آپ حضرات کی رائے اشاعت کی ہو تو اشاعت کی جائے ورنہ اسے چاک کر دیا جائے۔ اس پر ایک شخص نے کہا کہ اشاعت تو ضرور ہونی چاہئے، مگر فلاں فلاں مقام پر ترمیم ہونی چاہئے۔ اس پر مولوی عبدالحئی، شاہ اسحاق صاحب، عبداللہ خاں علوی اور مومن خاں نے مخالفت کی اور کہا کہ ترمیم کی ضرورت نہیں۔ اس پر آپس میں گفتگو ہوئی اور گفتگو کے بعد طے پایا کہ ترمیم کی ضرورت نہیں اور اسی طرح شائع ہونی چاہئے۔ چنانچہ اسی طرح اس کی اشاعت ہوگئی۔[1]

تقویۃ الایمان

تقویۃ الایمان کا مرکزی موضوع خدا کی وحدت ہے اس میں شاہ شہید نے مسلمانوں کے لئے ایک مکمل ضابطہ حیات پیش کرنے کی کوشش کی ہے ان کے نزدیک ساری برائیوں کی جڑ شرک ہے اور ہندوستان کے مسلمانوں کی پستی اور ان کے زوال کا بنیادی سبب یہی ہے کہ ان کے عقائد و اعمال میں شرک کا غلبہ ہوگیا ہے اور وہ توحید کے بنیادی تصور سے بالکل غافل ہوگئے ہیں، چنانچہ تقویۃ الایمان میں فرماتے ہیں۔

"اوّل سنا چاہیے کہ شرک لوگوں میں بہت پھیل رہا ہے اور اصل

---

[1] ارواح ثلاثہ ص ۸۰

توحید نایاب ہے اور اکثر لوگ شرک و توحید کے معنی نہیں سمجھتے اور ایمان کا دعویٰ رکھتے ہیں حالانکہ شرک میں گرفتار ہیں اول معنی شرک و توحید کے سمجھنا چاہئیں تاکہ برائی اور بھلائی ان کی، قرآن و حدیث سے معلوم ہو"[1]

تقویۃ الایمان کا پہلا باب "توحید و شرک کے بیان میں" ہے۔ اس میں جو مباحث بیان کئے گئے ہیں، ان کا خلاصہ ڈاکٹر محمد باقر کے الفاظ میں۔

"ان کا (شاہ اسماعیل شہید کا) خیال تھا کہ مسلمانوں میں کفار و مشرکین کی وجہ سے جو رسوم اور بدعات پیدا ہو گئی ہیں انھوں نے ہندوستان میں اسلامی زندگی کی بنیادیں متزلزل کر دی ہیں جس سے مسلمانوں کی ملی زندگی ختم ہونے کا اندیشہ ہے، ان بدعات میں سے ان کے نزدیک مندرجہ ذیل بہت اہم تھیں، مثلاً مرشدوں کی ضرورت سے زیادہ تعظیم و تکریم، مقبروں پر نذریں اور چڑھاوے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں نے بھی اپنے مرشدوں کو وہی درجہ دے دیا ہے جو ہندوؤں نے اپنے گروؤں کو دے رکھا ہے۔ دوسرے اسلامی ممالک کے برعکس ہندوستان میں اسلام اور کفر کی کھچڑی پک رہی ہے اگر ہندو متھرا، کاشی اور گیا کے شہروں کو مقدس قرار دیتے ہیں تو مسلمان اجمیر بہرائچ اور مکھن پور کو مقدس سمجھتے ہیں، اگر ہندو اپنے بتوں کے لئے مٹھ تعمیر کرتے ہیں تو مسلمان بھی مقبرے بناتے ہیں، مٹھوں میں جنت اور گوسائیں موجود ہیں تو مقبروں میں خادم مجاور اور پیر زادے موجود ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ بزرگوں سے منتیں مانگی جاتی ہیں اولاد کے لئے ان سے دعا کی جاتی ہے اپنی مشکلات کا حل تلاش کیا جاتا ہے

---

[1] تقویۃ الایمان ص ۹

وغیرہ وغیرہ۔ ان کی قسمیں کھانا، ان کے نام کی نذریں اور قربانیاں دینا گناہ ہے۔ چنانچہ اولاد پیدا ہونے کے بعد ان کے ایسے نام رکھنا غلط ہے جن سے ظاہر ہو کہ یہ پیروں، فقیروں کی مہربانی سے حاصل ہوئے ہیں۔ مثلاً نبی بخش، امام بخش۔ عبد النبی۔ بندے علی وغیرہ وغیرہ"[1]

اور اپنا وکیل اور دافع ہر بلا جانتے ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں میں جو ایسے غلط عقائد رواج پا گئے ہیں وہ دراصل ان ہی عقائد سے ماخوذ ہیں۔ شرک صرف یہی نہیں ہے کہ کسی غیر اللہ کو اللہ کے ہم پلہ قرار دیا جائے بلکہ ایسے اعمال اور عقائد سے بھی شرک وارد ہو جاتا ہے جن سے ان کا صاحب تصرف ہونا ثابت ہو یا ان صفات کا حامل ہونا ظاہر ہوتا ہو جو اللہ نے خاص اپنے واسطے مخصوص رکھی ہیں۔

"یعنی اللہ کو تو بڑا مالک سمجھتے ہیں اور اس سے چھوٹے اور مالک ٹھہراتے ہیں مولویوں اور درویشوں کو، سو اس بات کا ان کو علم نہیں ہوا اور اس سے ان پر شرک ثابت ہوتا ہے اور وہ نرالا ہے اس کا شریک کوئی نہیں ہو سکتا۔ نہ چھوٹا نہ برابر کا بلکہ چھوٹے بڑے سب اس کے بندۂ عاجز ہیں، عجز میں برابر۔"[2]

شاہ صاحب نے پہلے، شرک کی چار قسمیں بتائی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اشراک فی العلم۔

۲۔ اشراک فی العبادت

۳۔ اشراک فی التصرف

۴۔ اشراک فی العادت

پھر علاحدہ علاحدہ ذیلی عنوان قائم کرکے ان چاروں کی وضاحت کی ہے ان کی برائیوں کی تشریح کی ہے اور ان سے اجتناب کرنے کی تلقین کی ہے۔ ان کی توضیح اس

---

[1] عبید اللہ سندھی (مرتب): شاہ اسماعیل شہیدؒ ص ۵۶، ۵۷۔ [2] تقویۃ الایمان ص ۷

انداز میں کی ہے۔

(۱) اشراک فی العلم : اس کا مطلب ہے کہ اللہ کے علم میں کسی دوسرے کو شریک کرنا یعنی کسی مشکل، مصیبت یا زبردست مہم میں اللہ کے بجائے کسی بندے کو یاد کرنا چاہے پیر ہو، مرشد ہو ولی اللہ ہو یا انبیاء علیہم السلام میں سے کوئی ہو۔ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ کسی مشکل کام میں "یا علی مدد" کہہ کر لوگ مہم کا آغاز کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی مصیبت کے وقت "یا عبدالقادر" یا "یا غلام دستگیر مدد" کہا جاتا ہے ایسی تمام باتیں شرک ہیں اور یہ اشراک فی العلم کے زمرے میں آتی ہیں۔ اس کی تشریح شاہ صاحب کے الفاظ میں:

> "جو کوئی کسی کا نام اٹھتے بیٹھتے لیا کرے اور دور و نزدیک سے پکارا کرے اور بلا کے مقابلے میں اس کی دہائی دیوے اور دشمن پر اسی کا نام لے کر حملہ کرے اور اس کے نام کا ختم پڑھے یا شغل کرے یا اس کی صورت کا خیال باندھے اور یوں سمجھے کہ جب میں اس کا نام لیتا ہوں زبان سے یا دل سے اس کی صورت کا یا اس کی قبر کا خیال باندھتا ہوں تو وہیں اس کو خبر ہو جاتی ہے اور اس سے میری کوئی بات چھپی نہیں رہ سکتی اور اور جو مجھ پر احوال گزرتے ہیں جیسے بیماری، تندرستی، کشائش و تنگی، مرنا و جینا، غم و خوشی، سب کی ہر وقت اسے خبر ہے اور جو بات میرے منہ سے نکلتی ہے وہ سب سن لیتا ہے اور جو خیال و وہم میرے دل میں گزرتا ہے وہ سب سے واقف ہے سو ان باتوں سے شرک ہو جاتا ہے اور اس قسم کی باتیں سب شرک ہیں"[۱]

شرک کی تعریف کرتے ہوئے شاہ اسماعیل شہید لکھتے ہیں۔

---

[۱] ایضاً ص ۸

"سنا چاہیئے کہ اکثر لوگ پیروں اور پیغمبروں اور اماموں کو اور شہیدوں کو اور فرشتوں کو اور پریوں کو مشکل کے وقت پکارتے ہیں اور ان سے مرادیں مانگتے ہیں اور حاجت برائی کے لئے ان کی نذر و نیاز کرتے ہیں اور بلا کے ٹلنے کے لئے اپنے بیٹوں کو ان کی طرف نسبت کرتے ہیں .... غرض جو کچھ ہندو اپنے بتوں سے کرتے ہیں سو وہ سب کچھ یہ جھوٹے مسلمان اولیاء اور انبیاء سے اور اماموں اور شہیدوں سے اور فرشتوں اور پریوں سے کر گزرتے ہیں اور دعویٰ مسلمان کا کئے جاتے ہیں۔ سبحان اللہ یہ منہ اور یہ دعویٰ"[1]

مزید وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"اگر لوگ جو دعویٰ ایمان کا رکھتے ہیں سو وہ شرک میں گرفتار ہیں پھر اگر کوئی سمجھانے والا ان لوگوں سے کہے کہ تم دعویٰ ایمان کا رکھتے ہو اور افعال شرک کے کرتے ہو، سو یہ دونوں راہیں ملائے دیتے ہو۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم شرک نہیں کرتے بلکہ اپنا عقیدہ انبیاء و اولیا کی جناب میں ظاہر کرتے ہیں"[2]

مسلمانوں کا ایک عام عقیدہ یہ ہے کہ اولیاء کرام، اللہ کے مقرب بندے ہوتے اس لئے ان سے مدد طلب کرنا اللہ ہی سے مدد طلب کرنا ہے اور اللہ سے قریب ہونے کے سبب وہ ہماری سفارش اور وکالت بھی کر سکتے ہیں۔ شاہ اسماعیل شہید اس عقیدے کی پرزور تردید کرتے ہیں ان کا فرمانا ہے کہ عوام نے مسئلہ کی روح کو نہیں سمجھا اور اس سے متعلق قرآن و حدیث کی تعلیمات پر غور نہیں کیا بلکہ اپنی عقل کے سہارے

---

[1] تقویۃ الایمان ص ۵
[2] ایضاً ص ۵

غلط رسموں کو پکڑتے رہے اور جھوٹی کہانیوں کو سچا تصور کر کے طرح طرح کے خرافات بکتے رہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ:

"شرک جب ہوتا کہ ہم ان انبیاء و اولیاء کو اور پیروں شہیدوں کو اللہ کے برابر سمجھتے سو یوں تو ہم نہیں سمجھتے بلکہ ہم ان کو اللہ ہی کا بندہ جانتے ہیں اور اسی کا مخلوق اور یہ قدرت تصرف اسی نے ان کو بخشی ہے اس کی مرضی سے عالم میں تصرف کرتے ہیں اور ان کا پکارنا عین اللہ ہی کا پکارنا ہے اور ان سے مدد مانگنی عین اسی سے مدد مانگنی ہے اور وہ لوگ اللہ کے پیارے ہیں جو چاہیں سو کریں۔ اور اس کی جناب میں ہمارے سفارشی ہیں اور وکیل۔ ان کے ملنے سے خدا ملتا ہے اور ان کے پکارنے سے اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے اور جتنا ہم ان کو جانتے ہیں اتنا اللہ سے ہم نزدیک ہوتے ہیں"[1]

شاہ شہید نے اس نظریہ کی پرزور مذمت کی ہے کہ اللہ نے اپنے مقرب بندوں کو تصرف کی قدرت عطا کی ہے اور یہ اس کی مرضی سے دنیا میں تصرف کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا ہے کہ اللہ نے تصرف کی قدرت کسی کو بھی عطا نہیں کی۔ اس لئے ہر شخص اللہ کے آگے عاجز ہے اور کسی طرح کے بھی تصرف پر قادر نہیں ہے۔ یہ رسم کفار مکہ میں بھی رائج تھی وہ بھی کہا کرتے تھے کہ ہم بتوں کو خدا کی مخلوق تصور کرتے ہیں مگر ان کو محض صاحب تصرف۔

اسی قسم کے مشرکانہ افعال و عقائد سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ گناہوں میں سب سے بڑا اور قبیح گناہ شرک ہے، اللہ بندوں کے تمام گناہ بخش دے گا لیکن شرک کی معافی کسی طرح نہ ہوگی۔ جامع ترمذی میں ایک حدیث

---

[1] ایضاً ص ۸

حدیث قدسی ہے[1]

عن انس قال قال رسول اللہ	حضرت انس سے روایت ہے کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تعالیٰ	اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ
یا ابن آدم انک لو لقیتنی بقراب	نے فرمایا کہ اے آدم کے بیٹے بیشک
الارض خطایا ثم لقیتنی لا	تو جو مجھ سے ملے دنیا بھر کے گناہ لے کر
تشرک بی شیئا الا اتیتک	پھر ملے مجھ سے کہ نہ شریک سمجھتا ہو میرا
بقرابھا مغفرۃ	کسی کو تو بے شک لے آؤں میں تیرے
	پاس بخشش اپنی۔

اس حدیث قدسی سے صاف ظاہر ہے کہ شرک کے علاوہ تمام گناہ اللہ تعالیٰ بخش دے گا لہٰذا انسان کو ہر وقت شرک سے بچتے رہنا چاہیئے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"یہ جان لینا چاہیئے کہ جس کی توحید کامل ہے اس کا گناہ وہ کام کرتا ہے کہ اوروں کی عبادت وہ کام نہیں کر سکتی۔ فاسد موحد ہزار درجہ بہتر ہے متقی مشرک سے۔"[2]

۲۔ اشراک فی التصرف: شرک کی دوسری قسم اشراک فی التصرف ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر قسم کی تعظیم کی مستحق ذات باری تعالیٰ ہے، ساری کائنات پر اسی کا حکم چلتا ہے۔ وہی زندگی بخشتا اور مارتا ہے وہی بیماروں کو شفا عطا کرتا ہے وہی فتح و شکست دیتا ہے اور وہی پریشانیوں سے نجات دلاتا ہے۔ یہ تمام خصوصیات حضرت خدا کی ذات ہی سے وابستہ ہیں، ان میں غیر اللہ کا کوئی عمل دخل نہیں۔ اگر کوئی شخص ان خصوصیات میں سے کسی بھی خصوصیت کا حامل کسی غیر اللہ کو تصور کرتا ہے تو وہ اشراک

---

[1] تقویۃ الایمان ص ۱۵، ۱۶ [2] ایضاً ص ۱۶

فی التصرف کے گناہ میں مبتلا ہے۔ شاہ صاحب اس کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں: —

"دوسری بات یہ ہے کہ علم میں ارادے سے تصرف کرنا اور اپنا حکم جاری کرنا اور اپنی خواہش سے مارنا اور جلانا، روزی کی کشائش اور تنگی کرنا اور تندرست و بیمار کر دینا، فتح و شکست دینی اقبال و ادبار دینا، مرادیں پوری کرنی حاجتیں برلانی بلائیں ٹالنی مشکل میں دستگیری کرنی برے وقت میں پہنچنا، یہ سب اللہ ہی کی شان ہے اور کسی انبیاء و اولیاء کی پیر و مرشد کی بھوت و پری کی یہ شان نہیں جو کوئی کسی کو ایسا تصرف کرے اس سے مرادیں مانگے اور اس توقع پر نذر و نیاز کرے اور اس کی منتیں ملنے اور اس کو مصیبت کے وقت پکارے سو وہ مشرک ہو جاتا ہے اور اس کو اشراک فی التصرف کہتے ہیں"[1]

۳۔ اشراک فی العبادت: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی عبادت میں غیر اللہ کو شامل کرنا اور جیسی تعظیم صرف اللہ کے لئے سزاوار ہے ویسی ہی تعظیم غیر اللہ کی بھی کرنا ہر قسم کی عبادت صرف اللہ کے لئے ہے، اس ہی کو سجدہ کرنا، اسی سے حاجت طلب کرنا اور اسی کو ملجا و ماویٰ سمجھنا چاہیئے۔ اس کے علاوہ بندوں سے کوئی توقع رکھنا شرک ہے۔ عوام، بزرگوں اور اولیا کی قبروں پر جاکر سجدہ کرتے ہیں، منتیں مانتے ہیں، مزارات کے غلاف پکڑ کر دعائیں کرتے ہیں اور قبروں کو بوسہ دیتے ہیں شیخ الحدیث عبدالحق محدث دہلوی کا فرمانا ہے کہ قبروں کو بوسہ دینے کی روش نصاریٰ کی ایجاد کردہ اس طرح قبروں کو بوسہ دینا مشرکانہ عمل کے ساتھ ساتھ بدعت نصاریٰ کی پیروی بھی ہے لہٰذا اور بھی زیادہ قبیح عمل ہوا۔ اسی طرح بزرگوں کے سامنے ہاتھ

---

[1] تقویۃ الایمان ص ۹

باندھ کر کھڑا ہونا اور ان سے رخصت ہونے وقت الٹے پاؤں چلنا تاکہ ان کی طرف پشت نہ ہو، یہ تمام اعمال بھی مشرکانہ ہیں اور یہ اشراک فی العبادت کے زمرے میں آتے ہیں۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"بعضے کام تعظیم کے اللہ نے اپنے لئے خاص کئے ہیں کہ ان کو عبادت کہتے ہیں جیسے سجدہ، رکوع اور ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونا اور اس کے نام پر مال خرچ کرنا اور اس کے نام کا روزہ رکھنا اور اس کے گھر کی طرف دور دور سے قصد کر کے سفر کرنا اور ایسی صورت بنا کے چلنا کہ ہر کوئی جان لے کہ یہ لوگ اس گھر کی زیارت کو جاتے ہیں....

.... یہ سب کام اللہ نے اپنی عبادت کے لئے اپنے بندوں کو بتائے ہیں، پھر جو کوئی کسی پیر و پیغمبر کو یا بھوت و پری کو یا کسی سچی قبر کو یا جھوٹی قبر کو یا کسی کے تھان کو یا کسی کے چلے کو یا کسی کے مکان کو یا کسی کے تبرک کو یا نشان کو یا تابوت کو سجدہ کرے یا رکوع کرے یا اس کے نام کا روزہ رکھا یا ہاتھ باندھ کر کھڑا ہووے یا جانور چڑھاوے یا ایسے مکانوں میں دور دور سے قصد کر کے جاوے یا وہاں روشنی کرے، غلاف ڈالے یا چادر چڑھاوے، یا ان کے نام کی چھڑی کھڑی کرے رخصت ہوتے وقت الٹے پاؤں چلے، ان کی قبر کو بوسہ دیوے مورچھل جھلے، چوکھٹ کو بوسہ دیوے، ہاتھ باندھ کر التجا کرے اور اسی قسم کی باتیں کرے تو اس پر شرک ثابت ہوتا ہے اس کو اشراک فی العبادت کہتے ہیں"[1]

۴۔ <u>اشراک فی العادت</u>: شرک کی چوتھی قسم اشراک فی العادت ہے یعنی

---

[1] تقویت الایمان ص ۹

اپنی عادت کے کاموں میں جیسی تعظیم اللہ کی کرنی چاہیے ویسی تعظیم غیر اللہ کی بھی کرنا اس میں کسی کا شگون لینا نذر ونیاز چڑھانا، اپنے مقصد برابری کے لئے کسی غیر اللہ کو وسیلہ یا ذریعہ بنانا، زندہ پیروں مردہ ولیوں کی ایسی عزت وتکریم کرنا جس سے ان کا مرتبہ اللہ کے مرتبے کے برابر ہو جائے، اپنے اولاد کے نام اپنے پیر ومرشد کے نام پر اس طرح رکھنا جس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ ان ہی کی دین ہے اور ان ہی کی توجہات خصوصی کا نتیجہ ہے مثلاً علی بخش، عبدالنبی، نذر حیدر، عبد العلی۔ فقیر محمد وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے تمام اعمال وعقائد اشراک فی العادت کے زمرے میں آتے ہیں۔ اسی طرح غیر اللہ کی قسم کھانا بھی اشراک فی العادت میں شامل ہے۔ شاہ صاحب اس کی توضیح اس طرح کرتے ہیں

"چوتھی بات یہ ہے کہ اللہ صاحب نے اپنے بندوں کو سکھایا ہے کہ اپنی دنیا کے کاموں میں اللہ کو یاد رکھیں اور اس کی کچھ تعظیم کرتے رہیں تاکہ ایمان بھی درست رہے اور ان کاموں میں بھی برکت ہووے۔ جیسے آڑے کام پر اللہ کی نذر ماننی اور مشکل کے وقت اس کو پکارنا اور ہر کام کا شروع اس کے نام سے کرنا اور جب اولاد ہو تو اس کے شکر میں اس کے نام کا جانور ذبح کرنا اور اس کا نام عبداللہ، عبدالرحمان، خدا بخش، اللہ دیا، امۃ اللہ، اللہ دی رکھنا۔ اور کھیت اور باغ میں سے تھوڑا بہت اس کے نام کا رکھنا اور دھن ریوڑ میں سے کچھ اس کی نیاز کر رکھنا۔۔۔۔۔۔۔
اس کے نام کو ایسی تعظیم سے لینا کہ جس میں اس کی مالکیت نکلے اور اپنی بندگی جیسے یوں کہنا ہمارا رب ہمارا مالک ہمارا خالق اور کلام میں جب قسم کھانے کی حاجت ہو تو اسی کے نام کی قسم کھانی سو اس قسم کی چیزیں اللہ نے اپنی تعظیم کے لئے بتائی ہیں پھر جو کوئی کسی انبیاء و اولیاء کی اماموں اور شہیدوں کی بھوت و پری کی اس قسم کی تعظیم کرے۔۔۔۔۔۔۔ اولاد کا نام عبدالنبی، امام بخش رکھے۔۔۔۔۔۔۔ جب حاجت قسم کھانے کی پڑے

تو پیغمبر کی یا علی یا امام کی، یا پیر کی یا ان کی قبروں کی قسم کھا دے۔ سو ان سب باتوں سے شرک ثابت ہوتا ہے اور اس کو اشراک فی العادت کہتے ہیں۔[1]

شرک کے علاوہ ایک اور اہم مسئلہ کلام اللہ اور حدیث سے متعلق تھا۔ اس زمانے میں ایک عام خیال یہ تھا کہ اللہ کے کلام کو صرف اہل علم ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس طرح احادیث بھی عام ذہن کی رسائی سے بالاتر ہیں۔ شاہ صاحب نے اس نظریئے کی بھی پرزور تردید کی ہے اور کہا کہ خدا نے تو گمراہ اور جہالت میں مبتلا دنیا کی رہنمائی کے لئے رسول کو بھیجا، پھر یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ اس کی باتیں ان ہی لوگوں کی سمجھ میں نہ آئیں جن کی ہدایت کا کام اسے تفویض کیا گیا ہے۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ دو بنیادی اصولوں کو نظر میں رکھا جائے ایک خدا کی وحدت اور دوسرے رسول پر ایمان کا یقین اکثر حضرات محض بزرگوں کے اقوال کو اپنا رہبر بنا لیتے ہیں حالانکہ ہمارے لئے صرف خدا کے احکام کافی ہیں۔ بزرگوں کے صرف وہی اقوال اور تحریریں قابل قبول ہیں جو قرآن و حدیث سے مطابقت رکھتی ہوں بقیہ ایسے تمام افعال و اقوال سے اجتناب کرنا چاہئے جو خدا کے احکام قرآنی تعلیمات اور حدیث و سنت پر پورے نہ اترتے ہوں چاہے وہ کتنے ہی بڑے پیر یا مولوی سے منسوب ہوں اس لئے ضروری ہے کہ ہم قرآن کے مفاہیم اور حدیث کے مطالب سمجھنے کی کوشش کریں تاکہ اسلام کی صحیح تعلیمات سے واقفیت ہو جائے اور اس فرضی نظریہ کو یکسر ختم کر دینا چاہئے کہ قرآن و حدیث کے مفاہیم عام فہم سے بالاتر ہیں۔ شاہ صاحب نے دیباچے میں اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں:

"یہ جو عوام الناس میں مشہور ہے کہ اللہ و رسول کا کلام سمجھنا

[1] تقویۃ الایمان ص ۹، ۱۰

بہت مشکل ہے اس کو بڑا علم چاہئے۔ ہم کو وہ طاقت کہاں کہ ان
کا کلام سمجھیں اور اس راہ پر چلنا بڑے بزرگوں کا کام ہے۔ سو ہماری
کیا طاقت ہے کہ اس کے موافق چلیں بلکہ ہم کو یہی بات کفایت کرتی
ہیں۔ سو یہ بات بہت غلط ہے اس واسطے کہ اللہ صاحب نے فرمایا ہے
کہ قرآن مجید میں باتیں بہت صاف اور صریح ہیں ان کا سمجھنا مشکل نہیں چنانچہ سورہ
بقرہ میں فرماتا ہے:

وَلَقَدْ اَنْزَلْنَا اِلَیْکَ — اور بے شک اتاریں ہم نے طرف
اٰیٰتٍ بَیِّنٰتٍ وَمَا — تیرے باتیں کھلی اور منکر اس سے
یَکْفُرُ بِهَا اِلَّا الْفٰسِقُوْنَ — وہی ہوتے ہیں جو لوگ بے حکم ہیں[1]

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ اللہ کی بڑی نعمت ہے کہ اس نے ایسا رسول بھیجا کہ اس
نے بے خبروں کو خبردار کیا اور ناپاکوں کو پاک اور جاہلوں کو عالم اور
احمقوں کو عقلمند اور راہ بھٹکے ہوؤں کو سیدھی راہ پر سو جو کوئی یہ
آیت سن کر پھر یہ کہنے لگے کہ پیغمبر کی بات سوائے عالموں کے کوئی
سمجھ نہیں سکتا اور ان کی راہ سوائے بزرگوں کے کوئی چل نہیں سکتا
سو اس آیت کا انکار کیا اور اس نعمت کی قدر نہ سمجھی بلکہ یوں کہا جائے
کہ جاہل لوگ ان کا کلام سمجھ کر عالم ہو جاتے ہیں اور گمراہ لوگ ان کی راہ
پر چل کر بزرگ بن جاتے ہیں ...... سو ہر خاص و عام کو چاہئے کہ اللہ
اور رسول ہی کے کلام کو تحقیق کریں اور اس کو سمجھیں اور اسی پر چلیں اور اسی
کے موافق اپنے ایمان کو ٹھیک کریں[2]

اس کے ساتھ توحید پر یقین کامل اور سنت کی اتباع کا درس دیتے ہیں۔

---

[1] تقویۃ الایمان ص ۳ [2] ایضاً ص ۴

آپ کے نزدیک یہ دونوں چیزیں ہی انسان کو اصل ایمان پر قائم رکھتی ہیں۔ شرک اور بدعت ایمان میں رخنہ ڈال دیتی ہیں اور ساری عبادت کو کھا جاتی ہیں۔ شاہ صاحب نے ان سے باز رہنے کی تلقین ان الفاظ میں کی ہے۔

"ہر کسی کو چاہیئے کہ توحید اور اتباع سنت کو خوب پکڑے اور شرک و بدعت سے بہت بچے کہ یہ دو چیزیں اصل ایمان میں خلل ڈالتی ہیں اور باقی گناہ ان سے پیچھے ہیں کہ وہ اعمال میں خلل ڈالتے ہیں اور چاہیئے کہ جو کوئی توحید اور اتباع سنت میں بڑا کامل ہو اور شرک و بدعت سے بہت دور اور لوگوں کو اس کی صحبت سے یہ بات حاصل ہوتی ہو اسی کو اپنا پیر و استاد سمجھے[1]"

مجموعی طور پر شاہ صاحب کا انداز بیان بڑا واضح اور مدلل ہے جو مباحث بھی اٹھائے ہیں ان پر صرف قرآن و حدیث کی روشنی میں بحث کی گئی ہے اور ہر عقیدے کی تشریح قرآن و سنت کی روشنی میں کی گئی ہے۔ انداز بیان میں متانت اور سنجیدگی ہے اور انداز عالمانہ ہے۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ خیالات میں سختی ہے اور مباحث میں کہیں لچک دکھائی نہیں دیتی۔ مصالحتی انداز نہیں ہے جس کی وجہ سے عوام پر اس کا خاطر خواہ اثر نہیں ہوا اور جلد ہی یہ کتاب لوگوں کے ذہنوں سے محو ہو گئی۔

---

[1] تقویۃ الایمان ص ۴

سیر و سوانح

ہشام کی سیاسی حکمت عملی

اموی انتظامیہ کا ایک جائزہ

ڈاکٹر عبد الباری

حضرت عمر ثانیؒ سے پہلے خاندان بنی امیہ میں حضرت معاویہ بن سفیانؓ اور عبد الملک بن مروان دو اہم مدبرین سیاست مانے جاتے ہیں۔ نظم مملکت کی سیاسی پالیسیوں کے نفاذ میں ان دونوں حکمرانوں کو شاہی گھرانے اور حکومت کے اعلیٰ عہدہ داروں کا مکمل اعتماد حاصل رہا۔

حضرت عمر ثانیؒ نے سابقہ اموی حکمرانوں کی سیاسی پالیسیوں سے انحراف کرتے ہوئے نظم مملکت میں ملوکیت سے پیدا شدہ بگاڑ کی اصلاح چاہی اور ایک نئی سیاسی پالیسی کی بنیاد رکھی تاکہ اسلامی مملکت کے سربراہ کو پھر سے سیاسی قیادت کے ساتھ ساتھ دینی قیادت بھی حقیقی معنوں میں حاصل ہو۔ سیاست کے اس نئے موڑ نے جہاں احیائے دین کی شکلیں پیدا کیں وہیں شاہی گھرانے کے افراد اور خاندان بنی امیہ کے بعض بہی خواہ اعلیٰ افسروں میں خلیفۂ وقت کے خلاف جذبات بھی بھڑکائے۔

حادثات زمانہ کو کیا کہئے کہ تقریباً دو ڈھائی سال کے قلیل عرصے میں تطہیر و ترویج دین کا جو کام حضرت عمر ثانی نے اپنی قیمتی جان کی قربانی پیش کرکے انجام دیا تھا یزید ثانی نے ان کے بعد اپنے چار سالہ دور حکمرانی میں اس کے [illegible] میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ اس اصلاح و تطہیر کی زد میں بیشتر شاہی گھرانے کے افراد و عمال

کے اعلیٰ افسران آئے۔ چنانچہ انہیں افراد کا ایک بڑا طبقہ کھل کر اور پس پردہ بھی اصلاح کی اس تحریک کے خلاف صف آرا ہوا۔ یزید ثانی کے دورِ اقتدار میں اس طبقہ کی نہ صرف ہمت ہوئی بلکہ انھیں اپنی من مانی کرنے کے مزید مواقع بھی میسر آئے۔ خلیفۂ وقت کی دلچسپی امورِ مملکت سے کم ہوئی اور عیش و نشاط کی محفلیں زیادہ گرم ہونے لگیں تو ان عناصر کے حوصلے بڑھ گئے جو دین سے ہٹ کر گمراہیوں میں مبتلا تھے اور صحیح عقائد کی جگہ بدعات اور زندیقیت کی پیروی کر رہے تھے۔ وہ سیاسی عہدے دار جو اموی حکومت کے دست و بازو تھے یزید ثانی کی ذاتی پرخاش کی خاطر شدید انتقامی ردعمل کی ناعاقبت اندیشانہ پالیسیوں سے بدظن ہوئے اور بغاوت کی حد تک جا پہنچے۔ یزید بن مہلب کی بغاوت اسی نوعیت کی تھی۔ خلیفہ کی کمزوریوں کا اندازہ کرتے ہوئے عباسی پروپیگنڈے کی وہ تحریک بھی جس کا مقصد بنو امیہ کو اقتدار سے بے دخل کرنا تھا، تیز تر ہوگئی۔ مشرق میں سندھ سے لے کر مغرب میں اسپین تک شورشوں کا ایک سیلاب اٹھ کھڑا ہوا۔

اسلامی مملکت داخلی اور خارجی دونوں حیثیتوں سے ایک بڑے بحران سے دوچار تھی۔ ظہورِ اسلام کے سو سال پورے ہو چکے تھے۔ خاندان بنی امیہ نے بھی حکمرانی کے چالیس سال گزار لئے تھے۔ بہت ساری قوموں کے اختلاط، مختلف مذہبی و سیاسی آراء کے ٹکراؤ، علوم و ثقافت کی ترقی، بیرونی خطرات اور اندرونی خانہ سیاسی اقتدار کی کشمکش نے نئے مسائل اور نئے اندیشے پیدا کر دیئے تھے۔ ایسے نازک مرحلے میں اسلامی مملکت کی سربراہی کا بار ہشام بن عبدالملک کے کاندھوں پر آیا۔ سابقہ حکمرانوں کے مقابلے میں اس کے سیاسی تدبر کا امتحان یوں زیادہ سخت ہو جاتا ہے کہ اسے اپنی پالیسیوں کے نفاذ میں حضرت معاویہؓ اور عبدالملک کے عہد کی سی شاہی گھرانے کی یکجہتی اور بہی خواہ عہدہ دارانِ سلطنت کی مکمل اور پرخلوص حمایت میسر نہ تھی۔

ہشام بن عبدالملک (۱۰۵ھ ــــ ۱۲۵ھ) خاندان بنو امیہ کا دسواں حکمران تھا۔ وہ ایک اولوالعزم، باتدبیر اور اسلام پسند سربراہِ مملکت تھا۔ مسعودی کا کہنا ہے

خاندان بنی امیہ میں حضرت معاویہؓ، عبدالملک بن مروان اور ہشام بن عبدالملک جیسی سوجھ بوجھ والا کوئی دوسرا نہیں ملتا۔ ان کی حیثیت اموی خاندان کے تین مستحکم ستونوں کی ہے[1]۔ اموی حکمرانوں میں حضرت معاویہؓ کو چھوڑ کر ہشام کے علاوہ کوئی دوسرا سربراہ مملکت اتنی طویل مدت تک کامیاب طریقے پر حکومت کا نظم نہیں چلا سکا۔ ابن قتیبہ اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ ہشام کے دور اقتدار میں اسلامی سلطنت کا کوئی علاقہ بھی اس کی کنٹرول سے باہر نہ رہا[2]۔ یعقوبی کے مطابق اموی حکمرانوں میں ہشام سب سے زیادہ محتاط گزرا ہے[3]۔ سخت ترین نامساعد حالات میں بھی اس نے اسلام دشمن بیرونی طاقتوں، خصوصیت سے رومن امپائر (ROMAN EMPIRE) کے مقابلے میں، اپنی بات اور ساکھ کو نیچا ہونے نہ دیا۔ حالانکہ اموی دور اقتدار میں ہی ایک وقت ایسا بھی گذر چکا ہے جب داخلی شورشوں سے پریشان ہو کر عبدالملک نے رومیوں کو ۳ ہزار دینار ہفتہ وار دینا منظور کر لیا تھا[4]۔

ہشام نے جس وقت زمام حکومت سنبھالی اس کے سامنے صرف اموی حکومت مستحکم کرنے، اندرونی خلفشار کو روکنے اور دینی امور کو فروغ دینے کی بات نہیں تھی بلکہ ایک پھیلی ہوئی اسلامی سلطنت، جو دنیا کی عظیم ترین مملکت بن چکی تھی، کے وجود و وقار کو باقی رکھنے اور بہتر طریقے پر چلانے کا مسئلہ تھا۔

سیاسی پالیسی کے بنیادی عناصر

سابقہ جلیل المرتبہ اموی حکمرانوں میں حضرت معاویہؓ اور عبدالملک بن مروان کی

---

[1] مسعودی : مروج الذہب، جلد ۳، ص ۲۲۳
[2] ابن قتیبہ : الامامۃ والسیاسۃ، جلد ۲، ص ۲۰۳
[3] یعقوبی : تاریخ الیعقوبی، ص ۲۰۳
[4] خضری بک : محاضرۃ تاریخ الامم، جلد ۲، ص ۲۳۹

سیاسی حکمت عملی اور حضرت عمر ثانی کی سیاسی پالیسیوں کے موافق اور مخالف اثرات ہشام کی نگاہوں کے سامنے تھے، اس نے غایت دانش مندی سے ایک ایسی متوازن اصلاحی پالیسی اپنانے کی کوشش کی جس میں دین کی بالادستی کا خاص لحاظ ملتا ہے۔ امور مملکت میں اس نے محتاط ترین پالیسی اپنائی، جوش سے زیادہ ہوش سے کام لیا اور انتقامی کارروائی اور خون خرابے سے اجتناب برتا۔ شائد اسی وجہ سے اس کے بڑے بھائی مسلمہ بن عبدالملک نے ایک مرتبہ اسے بزدل اور بخیل کہا تھا۔ لیکن ہشام کا جواب تھا۔ "میں تدبر آمیز بردباری اور درگزر سے کام لیتا ہوں"[1]

امور مملکت میں اصلاح حال کی جو کوششیں ہوئیں اس میں اس بات پر یقیناً زیادہ زور رہا کہ انتظامیہ کی مشنری نہ صرف صحیح رُخ پر کارکردگی کا مظاہرہ کرے بلکہ زیادہ سے زیادہ فعال بھی ثابت ہو۔ چنانچہ ہشام نے داخلی اور خارجی دونوں امور کو پیش نظر رکھ کر نظم مملکت کا ایک جامع خاکہ بنایا اور اسے حکمت عملی سے بروئے کار بھی لایا۔

داخلی امور

مرکزی اقتدار کا استحکام

بنوامیہ کے دور اقتدار میں اسلامی مملکت انتظامی امور کی سہولت کی خاطر مختلف صوبوں میں منقسم تھی۔ ہر صوبے میں ایک وائسرائے یا عامل نظم وضبط کے سلسلے میں مختار کل ہوتا تھا۔ ہشام سے پہلے سیاسی حالات کچھ ایسے رہے کہ ان عمال نے اپنے وسیع سیاسی اختیارات کا گاہے گاہے ناجائز فائدہ اٹھانا شروع کر دیا تھا۔ وہ قبائلی عصبیت کے شکار ہوئے اور اس نتیجے میں اپنے مخالفین کے ساتھ، جو دوسرے قبائل سے تعلق رکھتے تھے، انھوں نے ظلم و زیادتی کی پالیسی اپنائی۔ مرکز سے دور دراز کے

---

[1] ابن الاثیر : الکامل، جلد ۵، ص ۱۹۵

صوبوں میں جب ان کے اثر و رسوخ بڑھے تو اپنی انا کی تسکین میں کبھی کبھی انھوں نے مرکز کے بعض احکامات کو پس پشت بھی ڈال دیا۔ خراسان کی گورنری کے زمانے میں مشہور قائد مسلم بن قتیبہ نے بھی ایک مرتبہ مرکز کے خلاف آواز اٹھانے کی بات کی تھی۔ عبداللہ بن زیاد نے معاویہ ثانی کی موت کے بعد جب مرکزی اقتدار میں اضمحلال کے آثار پائے تو اس کے دل میں بھی سربراہ مملکت بننے کا جذبہ بیدار ہوا تھا۔ ایک موقع پر عراق کے والسرائے یزید بن مہلب کی من مانی بھی اتنی بڑھی کہ اس نے مال غنیمت کو مرکز تک پہنچانے کے بجائے ذاتی تصرف میں لے لیا تھا۔ مرکزی اقتدار کی کھلی پامالی اور سرکاری مال میں خرد برد کو دیکھتے ہوئے حضرت عمر ثانیؒ کو خاندان بنی امیّہ کے اس بہی خواہ عامل اور مشہور قائد کو بھی جیل خانے تک پہنچانے پر مجبور ہونا پڑا۔ بات یہیں تک ختم نہیں ہوتی۔ یزید ثانی کا دور آیا تو ابن مہلب نے کسی طرح جیل سے فرار ہو کر مرکز کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا مہلب گھرانے کی بہترین عسکری قوت جن کی حیثیت بنوامیہ کے دست و بازو کی تھی خود اموی اقتدار کے خلاف استعمال ہوئی۔

مرکزی اقتدار کو ایک دوسرا بڑا خطرہ قبائلی عصبیت کے بڑھتے ہوئے اثرات سے تھا۔ سابقہ حکمرانوں کی پالیسیاں کچھ ایسی رہیں کہ اہم صوبوں کے عامل وقفے وقفے سے مُضری اور یمنی قبائلی قبائل سے لے کر بنائے جاتے رہے۔ کسی صوبے میں اگر یمنی حاکم ہوتا تو مضریوں کو شکایت رہتی اور انھیں بہت سارے جائز حقوق سے بھی دست بردار ہونا پڑتا۔ کبھی کبھی سیاسی اختلافات کی بنا پر انھیں ظلم و زیادتی کا ہدف بھی بننا پڑتا تھا۔ اس صورت حال نے سیاسی انتقام کی خاطر عمل اور رد عمل کا ایک لامتناہی سلسلہ دراز کر دیا۔ مَن حیث قبیلہ خاندانی شرف اور اثر و رسوخ کو ہی دیکھ کر خلیفۂ وقت صوبوں کے لئے عامل مقرر کرنے پر مجبور ہو چکا تھا۔ صوبائی افسران اعلیٰ کے تقرر میں قبائلی طاقت کا لحاظ خلیفہ کی مرکزی پالیسی پر پوری طرح اثر انداز ہو چکا تھا۔ ہشام کی سیاسی بصیرت نے مرکزی اقتدار کو درپیش مستقبل کے خطرات کو بھانپ لیا تھا۔ اس نے قبائلی عصبیت کو طاقت کا محور بننے سے روکا

اور عمال کی تقرری میں یمنی مضری طاقت کے بیلنس کی پالیسی ترک کرکے مرکزی اقتدار کی بالادستی قائم کی ۔ عراق کے مشہور عامل خالد القسری (ھ ۱۰۵ — ۱۲۰ھ) کو کامیابی کے ساتھ معزول کرکے اس نے اس بات کا ثبوت فراہم کردیا کہ اس کے عہد میں کسی حجاج کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے، عمال کی معزولی اور کثرت سے ان کی تبدیلی کرکے اس نے طوائف الملوکی کے خطرات کا سدباب کیا۔ خود اپنے بڑے بھائی مسلمہ کو اس نے الجزیرہ کی ولایت سے دو مرتبہ ہٹایا[1] المبرد نے اپنی مشہور کتاب الکامل میں ہشام کا ایک سیاسی خط نقل کیا ہے جو عراق کے ولئے سرائے خالد القسری کو تنبیہ اور سرزنش کی خاطر لکھا گیا تھا۔ اس خط سے ہشام کی سیاسی پالیسیوں کے وہ خطوط کھل کر سامنے آجاتے ہیں جن میں مرکزی اقتدار کی بالادستی اور قبائلی طاقت کے مقابلے میں خلیفۂ وقت کی مرضی و منشا کو بڑا بتایا گیا ہے[2]

انتظامی مشینری پر مکمل کنٹرول

حکومت کی انتظامی مشینری کا انحصار سب سے زیادہ صوبائی گورنروں اور ان کے ماتحتوں پر تھا۔ ہشام نے اپنی غیر معمولی توجہ بہتر افسران کی تقرری پر مبذول کی، اس نے بیشتر اعلیٰ کردار اور بہتر اخلاق والے اشخاص کا انتخاب کیا۔ ایک مرتبہ خراسان کے عامل کی بحالی مقصود تھی تو ہشام نے امیدوار کی اس حد تک چھان بین کی کہ آیا وہ رشوت خور تو نہیں یا لوگوں کی ملامت کا ہدف تو نہیں بنتا رہا ہے[3]

ہشام افسران کی تقرری کے بعد انھیں اپنی من مانی کرنے، سرکاری کاموں سے غفلت برتنے اور بہتر کردار و اخلاق سے بے پروا ہونے کی اجازت نہیں دیتا تھا۔ وہ ان کی کارکردگی

---

[1] [illegible] : المعجم، ج ۲ ص ۲۷۱ — ۷۳

[2] مبرد : الکامل، جلد ۳، ص ۱۲۷۹ — ۸۳

[3] دینوری : اخبار الطوال، ص ۳۴۲

کا جائزہ لیتا رہتا تھا اور گاہے گاہے انھیں سرزنش کرنے اور ہدایات بھیجنے کا کام بھی کرتا تھا۔ ہشام کی طرف سے خالد القسری کی تنبیہ میں بھیجے گئے خط میں ان حدود و قیود کا پتہ چلتا ہے جن کے دائرے میں رہ کر ایک گورنر کو اپنے فرائض منصبی ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔[1] خط میں اس بات کی وضاحت ہے کہ :-

(۱) سربراہ مملکت کو عمّال کی اصلاح و تربیت کا سب سے زیادہ حق ہے۔

(۲) گورنری کا انتخاب گھرانے کی اہمیت اور قبائلی شرف کی بنا پر نہیں ہوا ہے۔

(۳) مسلمانوں پر مجوسیوں اور عیسائیوں کو غالب نہیں کیا جا سکتا۔

(۴) رعایا پر ظلم و زیادتی سے متعلق گورنروں کے خراب رویے کی سخت نوٹس لی جائے گی۔

(۵) سرکاری افسروں کو عیش کوشی اور لہو و لعب میں پڑے رہنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۶) سرکاری املاک اور خزانے کو بلا ضرورت ضائع کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

(۷) بُرے اور نا اہل ماتحتوں کی تقرری پر افسر اعلیٰ کی گرفت ہوگی۔

(۸) سرکاری عہدے سے ذاتی منفعت اٹھانے اور آمدنی کا حساب کتاب ٹھیک نہ رکھنے پر سرزنش ہوگی۔

(۹) قبائلی عصبیت کو ہوا دینے کی اجازت نہیں ہوگی۔

سرکاری افسروں کی کارکردگی کو زیادہ فعّال بنانے کے لئے ہشام نے بڑے پیمانے پر سرکاری جاسوس مقرر کئے جن کا کام ان حکّام کی نگرانی اور ان کے اعمال و اقوال کی رپورٹ مرکز تک پہنچانا تھا۔ اس طرح وہ دور دراز کے افسروں کی چھوٹی چھوٹی باتوں اور کاموں سے بخوبی آگاہ رہتا تھا۔[2] اگر وہ کسی بھی افسر کو غلطی کا مرتکب پاتا تو اسے تنبیہ کے بغیر نہیں چھوڑ

---

[1] مبرد : الکامل، جلد ۲، صفحہ ۲۷۱-۲۷۳

[2] ابن قتیبہ : الامامہ، جلد ۲، صفحہ ۲۰۹

تھا۔ ابن کثیر کا کہنا ہے کہ مروانی خلفاء میں سرکاری ملازمین کے فرائض منصبی کی سب سے کڑی نگرانی اور ان کے خلاف تحقیقات میں سب سے سخت ہشام ہی تھا[2]۔

جہاں تک سرکاری دفاتر (دواوین) کا تعلق ہے، ہشام نے اپنے عہد میں کل سرکاری ریکارڈس کو عربی میں لکھنے کا انتظام مکمل کر لیا تھا۔ سرکاری کاغذات ہشام کے عہد میں سب سے زیادہ صحیح اور جدید ترین تصور کئے جانے تھے[3]۔ دفاتر کی بہتر کارکردگی سے نوکر شاہی کے برے اثرات پر بھی بہت حد تک کنٹرول رہا۔

شاہی خاندان کے افراد سے سیاسی روابط

انتظامی امور میں ہشام نے شاہی گھرانے کے افراد کو بھی من مانی کرنے یا حکومت کے قوانین اور ضابطوں کی خلاف ورزی کرنے کی چھوٹ نہیں دی۔ ان افراد کو ہمیشہ یہ احساس دلانا چاہا کہ حکومت کی طرف سے انھیں کسی رعایت کی توقع نہیں رکھنی چاہیئے۔ اپنے لڑکے سعید کو اس نے حمص کا گورنر مقرر کیا تھا۔ اس کے فسق و فجور میں مبتلا ہونے کی خبریں جیسے ہی ملیں ہشام نے معزولی کا حکم صادر کر دیا۔ اپنے دور حکمرانی میں ولی عہد سلطنت ولید بن یزید کو جو لہو و لعب اور فسق و فجور میں بہت زیادہ گرفتار تھا، ہر ممکن طریقے سے راہ راست پر لانے کی کوشش کی، اس کی تنبیہ و اصلاح کا سلسلہ بیس سالوں تک چلتا رہا۔ ہشام چاہتا تو ولید بن یزید کو آسانی سے ولی عہدی سے ہٹا کر اپنے لڑکے کو جانشین بنا سکتا تھا لیکن ہشام نے اپنے کنبے کے افراد میں مزید خانہ جنگی اور سیاسی رسہ کشی کو پیدا ہونے سے حتی الامکان روکا۔ دارالخلافہ کو دمشق سے رصافہ لے جانے میں جہاں اور دوسری مصلحتیں

---

[1] ابن کثیر : البدایہ، جلد ۹، صـ ۳۵۳
[2] ابن کثیر : البدایہ، جلد ۹، صـ ۳۵۳
[3] العقد الفرید : ابن عبد ربہ، ج ۲ صـ ۱۶۸

بھی ہو سکتی ہیں۔ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شاہی گھرانے کے اثر و رسوخ کے بڑھتے ہوئے اثرات کو کم کرنے اور انتظامیہ کو زیادہ فعّال بنانے کی بات بھی بہت حد تک پیش نظر رہی ہوگی۔

مخالف سیاسی پارٹیوں سے معاملات

ہشام کو یہ ہرگز گوارا نہیں تھا کہ اسلامی حکومت کی سیاسی قیادت بنوامیہ سے ہٹ کر کسی دوسرے گھرانے یا سیاسی پارٹی کی طرف منتقل ہو جائے، اسے ہر حال میں بنوامیہ کا اقتدار پیارا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس نے مخالف سیاسی آرا رکھنے والوں کے تئیں انتقامی کارروائی سے اجتناب کیا۔ بنوامیہ کے خلاف حضرت زید بن علی کا سیاسی موقف ہشام کو اچھی طرح معلوم تھا۔ لیکن اس کے باوجود، جب وہ سرکاری طور پر ماخوذ ہوئے تو ہشام نے عراق کے گورنر یوسف بن عمر کو یہ ہدایت دی کہ حلف لینے کے بعد انھیں گرفتار نہ کیا جائے[1] محمد بن علی کا بنوامیہ کے خلاف عباسیوں کے لئے خلافت کے لئے تحریک چلانا ہشام کو خوب معلوم تھا۔ لیکن جب وہ ہشام کے پاس پہنچے تو اس نے ان کے ساتھ برا سلوک کرنے کے بجائے اکرام کا مظاہرہ کیا اور تین ہزار درہم بھی قرض کی ادائیگی کے لئے دیئے[2] مشہور شیعی شاعر الکمیت بن زید کو اس نے اپنے بڑے بھائی کی سفارش پر معاف کر دیا تھا جب کہ وہ ہشام کے خوف سے تقریباً ۲۰ سال مخفی رہا تھا۔ خارجی فرقوں کے ساتھ ہشام کا سلوک البتہ بہت ہی سخت تھا۔ اس کی نگاہ میں ان کا جرم قابل معافی نہ تھا، کیونکہ وہ صرف گمراہیوں میں ہی مبتلا نہ تھے بلکہ مسلمانوں کے قتل کرنے میں بھی انھیں کوئی عار نہیں ہوتا تھا۔ ہشام نے ان کے خلاف اور دین میں بدعات

---

[1] ابوالفرج الاصبہانی : مقاتل الطالبین واخبار ہم، صـ۵۳

[2] مبرّد : الکامل صـ۵۵

کو داخل کرنے والوں کے خلاف سخت سے سخت کارروائی کی۔

دینی امور کی بالادستی

ہشام اسلامی اقدار کا پسند کرنے والا تھا۔ مشہور جرمن مورخ ولہوزن نے ہشام کو راسخ العقیدہ مسلمان بتایا ہے[1] حضرت عمر ثانیؒ کی طرح اس نے بھی سب علیؓ سے گریز کیا[2] کسی عالم دین کے ساتھ اس نے بدسلوکی کا برتاؤ نہیں کیا۔ جہاں تک عدل وساوات کا تعلق ہے اس نے ہمیشہ اپنے آپ کو دینی اقدار کا پابند رکھا اور کبھی بھی عدلیہ پر شاہی طاقت کا دباؤ نہیں ڈالا۔ ایک مرتبہ قاضی نے ہشام کے خلاف فیصلہ صادر کیا۔ ہشام نے بغیر کسی استکراہ کے اس فیصلے کو بسر وچشم قبول کر لیا[3] کہا جاتا ہے کہ اس نے کسی شخص کی کوئی چیز بیت المال میں اس وقت تک نہیں رکھی جب تک اس چیز کے بارے میں چالیس افراد نے یہ گواہی نہ دے دی کہ اس کا مالک کوئی نہیں[4] ہشام کی دینی حمیت اور کردار کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک مرتبہ وہ عرب کے مشہور جوکر (JESTER) اشعب کو مدینے سے بلانے پر تیار ہو گیا۔ لیکن دوسرے ہی لمحے اسے غیرت آئی اور مدینۃ الرسول سے ایک جوکر کا بلانا اسے گوارہ نہ ہوا[5] اس سلسلے میں اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے اس نے فی البدیہہ یہ شعر کہا:

اذا انت لم تعص الهوى قادك الهوى
الى كل ما فيه عليك مقال[6]

---

[1] WELHAUZEN: ARAB KINGDOM

[2] مقریزی : الذہب المسبوک ص ۳۴

[3] ابن عبد ربہ : العقد، ج ۱، ص ۲۱

[4] ذہبی : تاریخ، ج ۵، ص ۱۷۱

[5] شذرات : العماد، ج ۱، ص ۱۶۵

[6] ابن کثیر : البدایہ ص ۳۵۲

اگر تم خواہشِ نفسانی کو لگام نہ دو گے تو وہ تمہیں ہر اس بات تک
پہنچائے گی جہاں لوگ تمہیں برا بتائیں گے۔

عوام سے بہتر رابطہ

مسعودی کے قول کے مطابق ہشام عوام کے مسائل سے غیر معمولی دلچسپی لیتا تھا[1]۔ ابن قتیبہ کی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے نئے دار الخلافہ رصافہ میں ۶۰ راتیں عوام کی شکایتیں سننے اور دادرسی میں گذارتا تھا[2] دیہاتوں کے بدوی عرب بھی خاص طور پر اس سے ملتے اور اپنی ضروریات کو پیش کرتے تھے۔ وہ حتی الامکان ان کے مسائل کا حل نکالنے کی کوشش کرتا تھا[3] حج کے موقع پر وہ علماء دین سے خصوصی ملاقاتیں کرتا تھا اور ان سے دین و اسلام کی باتیں سیکھتا تھا[4]

عوامی فلاح و بہبود کی خاطر اس نے امن عامہ کا بہتر سے بہتر انتظام کرنے کی کوشش کی تھی۔ چنانچہ اس دور کے اہم شعراء نے ہشام کے سیاسی نظم و ضبط اور امن عامہ کے بہتر انتظام کو مدحیہ قصائد میں بہت سراہا ہے۔ بنو امیہ کے مشہور شاعر جریر نے ہشام کی تعریف کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ خلیفۂ وقت نے وادئ بطحاء کے کل باسیوں کے لئے بہتر سیاسی نظم بہم پہنچایا ہے۔ ایک دوسری جگہ نئے دار الخلافہ رصافہ میں غیر معمولی امن عامہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ دن تو دن رات کا سفر بھی رصافہ کی طرف امن و سلامتی کا ضامن ہوتا ہے[5]

---

[1] مسعودی : البنیہ والاشراف ص ۲۷۹

[2] ابن قتیبہ : الامامہ، ۲، ص ۲۰۴

[3] احمد صفوت : جمہرہ خطب العرب ج ۲، ص ۲۷۳

[4] محمود بن سلیمان : اعلام الاخبار، فولیو ۱۱۹

[5] دیوان جریر : المصادی

عمال کی طرف سے رعایا پر معمولی سی زیادتی کا علم ہونے پر ہشام ان کے خلاف سخت تادیبی کارروائی کرتا تھا۔[1] وہ مسلم رعایا کے ساتھ ساتھ غیر مسلم رعایا کا بھی پورا خیال رکھتا تھا۔ چنانچہ انطاکیہ میں عیسائی گرجے سے متعلق املاک جو ۴۰ سال سے ضبط چلی آتی تھیں، اس نے عیسائیوں کو واپس کر دیں۔[2]

خارجی امور

حدود مملکت کی بقا و حفاظت

ہشام نے جس وقت حکومت کی باگ ڈور سنبھالی مرکزی اقتدار میں اضمحلال اور داخلی شورشوں کی بنا پر وسیع و عریض اسلامی مملکت کے حدود کی بقا و حفاظت وقت کا اہم ترین مسئلہ تھا۔

ہشام نے جہاں داخلی امور پر توجہ صرف کی وہیں خارجی امور سے بھی غیر معمولی دلچسپی لی۔ اس نے موجود حدود مملکت کو ہر قیمت پر باقی رکھنے (CONSOLIDATION) کی پالیسی اپنائی۔ اس سلسلے میں وہ دفاعی پیش قدمی کو بروئے کار لایا۔ حضرت عمر ثانیؒ نے محاذ جنگ سے اسلامی فوجوں کو واپس بلا لینا مناسب سمجھا تھا۔ ہشام نے اسلامی سرحدوں کو مضبوط سے مضبوط تر بنانے کے لئے ہر اہم سرحدی محاذ پر اقدامی کارروائی کی اور دشمن کے حوصلوں کو پست بنا دیا۔ صرف خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں منگول قبائل اور صغدیوں کی جارحانہ کارروائیوں کو سد باب کرنے کی خاطر، ہشام کو لگاتار ۱۳ سالوں تک جنگ کا سلسلہ دراز رکھنا پڑا۔

براعظم یورپ پر ہشام کی پیش قدمی اتنی کارگر اور سخت تھی کہ جب ترکی اور فرانس

---

[1] مبرد: الکامل

[2] WELHOUSEN : ARAB KINGDOM & ITS FALL P.347

کے راستے بیک وقت دو طرفہ حملے ہوئے تو عیسائی حکمرانوں کے لیے حالات اس قدر سنگین ہو چکے تھے کہ مشہور انگریز مورخ گبن کو کہنا پڑا تھا:

"یورپ دو شعلوں کے درمیان گھر چکا تھا۔ اگر فرانس میں تور کی جنگ مسلمان جیت جاتے تو لوگ آکسفورڈ میں قرآن و حدیث کا درس ہوتے ہوئے دیکھتے[1]"

یہ جنگیں بیشتر دفاعی نوعیت کی تھیں۔ ان جنگوں سے ہٹ کر ہشام مختلف اطراف میں غیر ممالک سے بہتر سفارتی تعلقات کا بھی خواہاں تھا۔ تاریخی شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے رومیوں، چینیوں اور ہندوستانی راجاؤں سے بہتر سفارتی تعلقات استوار کرنا چاہا اور خیر سگالی کے جذبات کا اظہار بھی کیا۔

اگر بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو ہشام کی سیاسی پالیسی کامیاب نظر آتی ہے۔

---

[1] THE HISTORY OF THE DECLINE AND FALL OF THE ROMAN EMPIRE : E. GILILEDE Vol. II P. 342

مولانا علی حسین عاصم بہاریؒ

کا اسلامی نظام تربیت

ڈاکٹر احمد سجاد

ہندوستان کو بعض لوگ مذاہب کا بحر مردار بھی کہتے ہیں۔ اس مبالغہ کی جزوی صداقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ درجنوں مذاہب کا یہاں جو حشر ہوا وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں مجددین و مصلحین کی کوششیں اگر جاری نہیں رہتیں تو خدا جانے خود اسلام کا اس ملک میں کیا حشر ہوتا مایا اور بھگتی کے اثر نے مریضانہ تصوف اور ورن آشرم نے ذات پات اسی طرح تلک، جہیز اور مختلف قسم کی مشرکانہ رسوم کی مہلک بیماریوں نے اہل اسلام کو یہاں جس طرح متاثر کیا ہے وہ آج بھی سب کی آنکھوں کے سامنے ہے۔ علی حسین عاصم بہاریؒ نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں اس میں ذات پات اور بدعتی رانج کی سرپرستی میں زمینداروں کے ظلم و ستم اور لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم تھا اس وقت کا مسلم سماج واضح طور پر دو حصوں میں منقسم تھا۔ اعلیٰ اور ادنیٰ اور ان دونوں کے درمیان کی خلیج ہر سطح پر روز بروز گہری ہوتی جاری تھی۔ ظاہر ہے کہ اس مصنوعی گہری خلیج کو پاٹے بغیر کوئی اصلاحی کوشش برگ و بار نہیں لا سکتی تھی۔

مشیت نے عاصم بہاریؒ کو اعلیٰ تعلیم سے محرومی اور بعض کم مایگیوں کے باوجود اس خلیج کو پاٹنے کی پوری صلاحیت بخشی تھی موصوف عالم اور مجاہد خاندان

کے چشم و چراغ تھے۔ ان کے دادا مولانا عبدالحکیم نے انگریزوں کے خلاف ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں بہ نفس نفیس حصہ لیا۔ بغاوت فرو ہونے کے بعد انھیں برسوں نیپال میں جلا وطنی کی زندگی گذارنی پڑی۔ ان کے بھائی مولانا عبدالرحیم بہار شریف میں اپنے وقت کے جید عالم تھے جن کے شاگردوں میں حضرت شاہ امین احمد فردوسیؒ (۱۲۴۶ھ ــ ۱۳۲۱ھ) بھی تھے۔ عاصم بہاری انھی بزرگوں کے زیر سایہ پروان چڑھے۔

موصوف تلاش معاش کے سلسلے میں ۱۹۰۶ء میں کلکتہ پہنچے تو یہاں کھلی ہوئی علمی، سیاسی اور صحافتی فضا ان کی طبیعت کو خوب راس آئی۔ اپنا بیشتر وقت کتب بینی، مولانا قاضی عبدالجبار شیخ پوری[1] اور مولانا ابوالکلام آزاد کی صحبتوں میں صرف کیا۔ گہرے مطالعہ اور ان صحبتوں نے انھیں اپنے آس پاس کے بے حد پسماندہ ماحول میں اصلاحی کاموں کی طرف مائل کیا۔ برسوں تعلیم بالغان کی اسکیم چلائی۔ چنانچہ ان بے لوث خدمات نے ان کے معتقدوں کا ایک گروہ تیار کر دیا۔ لیکن جہاں معتقد ہوتے ہیں وہاں کچھ نہ کچھ مخالفوں کا ہونا بھی ایک طرح سے لازمی ہے۔ چنانچہ ان پر ایک بار قاتلانہ حملہ بھی ہوا۔ سینے میں گہرا زخم آیا مگر قاتل کو معاف کر دیا۔ اسی درمیان ایک اہم ترین تازہ تصنیف کتاب التمدن[2] (یا تاریخ النوال و اہلہ حصہ اول دوم ۱۹۱۱ء) کے مطالعہ نے موصوف کی زندگی میں ایک نیا انقلاب پیدا کر دیا اور اپنے ماحول میں اصلاحی کاموں کا محدود پیمانے پر باضابطہ آغاز کر دیا کیوں کہ کتاب التمدن کے مصنف نے انصاریوں (بنکر برادری) کی پوری تاریخ پیش

---

[1] بانی "انجمن اصلاح رفع بالاشتباہ" ۹-۱۹۰۸ء نانی باغ، کلکتہ

[2] مصنف مولانا عبدالسلام مبارکپوری، تاریخ وفات جنوری ۱۹۲۴ء (بحوالہ الومن کلکتہ، جلد ۲ صہ ۲ فروری ۱۹۲۴ء)

کرنے کے بعد آخر میں "اپیل بخدمت قوم" کے زیر عنوان انھیں یہ ترغیب دی تھی کہ

"تم اپنے بچوں کو تعلیم دلانا فرض سمجھو۔ بغیر اس کے آج انسان دوسروں کا دست نگر ہے، اپنی تعلیم گاہوں کے لئے کانفرنس قائم کرو۔ قدم بڑھاؤ۔ جب تک بالخصوص تمہاری کوئی کانفرنس قائم نہ ہوگی تمہارا ابھرنا مشکل ہے۔ تمہاری آبادی دنیا میں بہت بڑھی ہوئی ہے۔ تم میں ہر طبقہ کے لوگ ہیں۔ ممالک اسلامیہ کی فہرست بھی تم نے پڑھی، کیسے کیسے باکمال صناع تم میں گذرے ہیں، کیسے کیسے عالم، فاضل، صاحب کمال ہوئے ہیں سب سے پہلا کام یہ ہے کہ قرآن کو مضبوط تھامو۔ یہی کتاب تمام دین ودنیا کی ترقی کا راستہ بتائے گی اور حدیث وفقہ پر عمل کی ہدایت کرے گی۔"[1]

چنانچہ موصوف نے بڑی مسجد نائی باغ (کلکتہ) کے آس پاس نوجوانوں کے درمیان اصلاحی کاموں کا باضابطہ آغاز کر کے اس بحر مردار کے پسماندہ مسلمانوں کو اچھوت ہونے سے بچانے کی مہم شروع کر دی۔ انھیں اپنی تحریک کا اولین سبق یہ دیا کہ "اپنے کو کمتر مت جانو اور سرکشی کو پورا کرو۔"

بہت جلد انھیں یہ احساس ہو گیا کہ کوئی بڑی اور اہم اصلاحی تحریک محض چند تقریروں اور جذباتی اپیل سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ چنانچہ قریب ترین ۱۹۱۰ تجربہ کار اور باصلاحیت احباب کے تعاون سے ایک "دارالمذاکرہ" قائم کیا[2] بعد غور و فکر اور بحث کے بعد "دارالمذاکرہ" کے اغراض و مقاصد اور قواعد و ضوابط طے

---

[1] تاریخ المنوال، حصہ دوم ص۱۰۱

[2] بمکان حاجی محمد اسمٰعیل، نائی باغ لین کلکتہ۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کا زیر ترتیب کتاب "بنارسی کا ہاتھ"

کئے گئے۔ عہدوں کی کشاکش سے بچنے کے لئے ہر چھ ماہ پر ایک امیر المجلس کا انتخاب عمل میں آتا جس کے حکم کی تعمیل ارکان پر لازمی تھی۔ البتہ خلاف شرع احکام و حرکات پر ارکان امیر کو برخاست کرنے کے مجاز تھے۔ اس کے اولین امیر عاصم بہاری منتخب کئے گئے۔

ارکان مجلس نے اپنی تربیت اور داخلی استحکام کے لئے جو "نصاب" مقرر کیا اس میں قرآن پاک مع ترجمہ وتفسیر، حدیث شریف مع ترجمہ وتوضیح، سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، سوانح حضرات صحابہ کرامؓ وصلحائے مجددین امت، اولوالعزم لوگوں کے کارنامے، تاریخ اسلام اور تاریخ عالم پر منتخب کتابوں کے علاوہ اخبار ورسائل بھی شامل تھے۔ "عوام اور اہل قبیلہ" کی تعلیم وتربیت کے لئے ہر سنیچر کو دس بجے شب[1] سے کارروائی کا آغاز ہوتا۔ اور بسا اوقات ایک دو بجے رات تک کارروائی جاری رہتی۔ اولین اجتماعات میں تقریروں کے موضوعات کچھ اس قسم کے تھے" علم کی عظمت، کتب بینی کی اہمیت، قوموں کے عروج وزوال کے اسباب، تنظیمی زندگی کی برکات" وغیرہ مقررین ان موضوعات پر پوری تیاری کے ساتھ آیا کرتے۔ چند ہی ہفتوں کے بعد جگہ کی تنگی کے باعث اجتماعات مسجد کی پشت[2] پر کھلی جگہ میں منعقد ہونے لگے۔

دار المذاکرہ کے اغراض ومقاصد میں" دینی ودنیوی فلاح "تعصبات فرقہ بندی (ذات پات) سے اجتناب، کوشش اتحاد باہمی، احتساب ہفتہ وار[3] مجالس، مفید

---

[1] کیونکہ بیشتر شرکاء مزدور پیشہ اور غریب ہوا کرتے تھے جنھیں دن میں فرصت نہیں ملتی تھی۔
[2] جہاں ان دنوں ایک مدرسہ ہے۔
[3] ابتدا میں سہ روزہ اجتماعات ہوا کرتے تھے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "بندۂ مومن کا ہاتھ" زیر ترتیب از راقم الحروف (مفصل سوانح حیات عاصم بہاری) و تاریخ آل انڈیا مومن کانفرنس)

موضوعات پر تقریر و تحریر اور کتب خانہ کے قیام کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔

دار المذاکرہ کے اجلاس پنجم (منعقدہ ۲۵ رجولائی ۱۹۱۹ء) مطابق ۲۶ رشوال ۱۳۳۷ھ میں تفسیر و سیرت کی کتابوں کے انتخاب پر دیر تک اظہار خیال کے بعد مندرجہ ذیل تصانیف کا انتخاب عمل میں آیا۔

"حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا فارسی ترجمہ قرآن پاک
ڈپٹی نذیر احمد مرحومؒ کا ترجمہ قرآن مجید
سیرت النبیؐ۔ علامہ شبلی نعمانی
رحمت اللعالمینؐ، سوانح صدیق اکبرؓ، الفاروقؓ، سوانح ذی النورینؓ
سوانح مرتضیٰ حیدرؓ، سوانح عمر بن عبدالعزیزؒ، نظام الملک (ترجمہ)
اقوام المسالک، تذکرۃ الکرام، ماثر الکلام۔ انقلاب امم، قحان ایران"

ماہ اگست ۱۹۱۹ء کی مجالس میں تقریر کے اہم عنوانات تھے "توحید، مساوات اور دوستی" وغیرہ ماہ ستمبر میں مولانا آزاد کا مقالہ "عید الضحیٰ" (قسط وار مقالہ شائع شدہ الہلال جلد اول) خصوصیت کے ساتھ مجلس کے زیر مطالعہ رہا۔

جلد ہی خلافت تحریک اور جلیانوالہ باغ کے حادثے نے پورے ملک کو ایک نئے رخ پر ڈال دیا۔ چنانچہ عاصم بہاری نے اب بہار اور بنگال پیمانے پر "جمعیۃ المومنین" کے نام سے ایک باضابطہ تنظیم کی داغ بیل ڈالی۔ اس تنظیم کے خاکے سے بھی ہم موصوف کے طریقہ تربیت کا بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں۔

اولے تنظیم:

(الف) مقامی۔ یعنی ہر جگہ ذی علم و معززین و سرداران سے مرکب الیسی پنچایت (ذیلی شاخیں) ہو جو ذمہ دارانہ طور پر مقامی کاموں کو شریعت اسلامیہ کے مطابق انجام دے۔

(ب) مرکزی۔ یعنی تمام اضلاع بہار کے نمائندے ایک جماعت کا انتخاب

کریں جو پورے صوبے بہار کے کاموں کی نگرانی کرے اور قبیلہ کی فلاح وبہبود کے لئے ضروری معلومات بہم پہنچائے اور ششماہی یا سالانہ صوبکی کانفرنس منعقد کرائے جلد از جلد ہفتہ وار یا دو ہفتہ رسالہ جاری کرنے کا بندوبست کرے۔

دوم ، تعلیم :

(الف) عام ۔ جو تمام افراد قبیلہ کے واسطے ضروری ہو اور تبلیغ واشاعت کے ذریعہ انجام پائے۔

(ب) خاص ۔ صرف بچوں کے لئے جس میں سب سے زیادہ توجہ تربیت پر دی جائے اور اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا سامان بہم پہنچایا جائے۔

سوم ، اصلاح معاشرت

(الف) اخلاق ـــ یعنی غیر شرعی وفضول رسم و رواج کو بتدریج مٹانے کی کوشش کرنا۔

(ب) اقتصادی ـــ مفید صنعت وتجارت کی طرف راغب کرنا اور موجودہ صنعت پارچہ بافی کو فنی حیثیت سے ترقی دینا۔ جمعیت کا دائرہ عمل قبیلۂ نوربافان تک محدود ہو۔

سچ پوچھئے تو آگے چل کر آل انڈیا مومن کانفرنس کی پوری تحریک بھی انہی خطوط پر آگے بڑھی عاصم بہاری نے تا حیات توسیع مقاصد کے باوجود تحریک کی ان دینی و اخلاقی بنیادوں کو انہی حد تک کبھی کمزور نہیں ہونے دیا۔

اس سلسلے میں دور اوّل ہی سے مولانا ابوالکلام آزاد، محمد علی جوہر اور دیگر اکابر ملت سے وقتاً فوقتاً اصلاح ومشورے کرتے رہے اور کبھی کبھی انھیں اپنے جلسۂ عام میں مدعو بھی کرتے رہے۔

لہ ۱۰ مارچ ۱۹۲۲ء کے جلسہ نانی باغ میں مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی تقریر کی۔

آگے چل کر جمعیۃ المومنین ماتی باغ کی رکنیت کے لئے "عہد نامہ" کی جو شرائط مقرر کی گئیں ان میں اسلامی بنیادوں کو اولین اہمیت دی گئی۔ رکنیت قبول کرنے کے وقت ہر رکن یہ عہد کرتا تھا کہ :۔

۱۔ آئندہ میں کسی قسم کا نشہ استعمال نہیں کروں گا۔

۲۔ ہمیشہ فسق و فجور سے پرہیز کروں گا۔

۳۔ اپنے بزرگوں کی عزت و احترام کروں گا۔

۴۔ اپنے قبیلہ یا دلیس کا بنا ہوا کپڑا پہنوں گا۔

۵۔ ہر ہفتہ دو تمنہ محض رضائے الٰہی کے لئے مسلمانوں کے فلاحی کاموں میں صرف کروں گا اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں اپنے سردار کے حکموں کی تعمیل کروں گا۔

جلد ہی نوجوان کارکنوں کا ایک "رضا کار دستہ" بھی مرتب کر لیا گیا جس کی ایک مخصوص وردی تھی اور جو شہر کے مختلف مواقع پر خدمت خلق کے بیش بہا کام انجام دیتا۔ اپریل ۱۹۳۲ء سے ان اغراض و مقاصد کو مزید شہرت دینے کے لئے انھوں نے دیواری اخبار "المومن" کا بھی سلسلہ شروع کیا۔ رفتہ رفتہ یہ تحریک بہار و بنگال کے طول و عرض میں جڑ پکڑنے لگی اور انھیں تربیت یافتہ افراد کی کمی کھٹکنے لگی تو داخلی تربیت و استحکام کے لئے لیڈر شپ ٹریننگ کے ایک مخصوص نظام کو میثاق (یا اتحاد خاندان، ۲۳ اگست ۱۹۳۸ء) کے نام سے بہار شریف میں آگے بڑھایا۔ فوری طور پر اس تنظیم میں "جانثار، آصدہ احباب واعزہ" کے علاوہ کسی اور کو شامل نہیں کیا۔ اس تنظیم کی شورائیت، اطاعت امیر، عقیدہ سنت والجماعت، ایثار اور [illegible] کی پابندی [illegible] حق [illegible] میثاق (یا "اتحاد") [illegible] منتخب کئے گئے [illegible] [illegible] کا اقرار کرنا لازمی قرار دیا

۱۔ اقرار [illegible] کرنا (الفاظ میں)۔

۲۔ اطاعت رئیس اتحاد

۳۔ شرکت اجلاس سالانہ (۵ ذی الحجہ تا ۱۵ محرم الحرام)

۴۔ اتحاد خاندان کی طے شدہ باتوں کی راز داری کرنا۔

۵۔ بغیر اجازت "اتحاد" کسی شخص پر تبلیغ نہیں کرنا۔

۶۔ عہد کے پہلے کی تمام رنجشوں اور قصوروں کو باہم دگر معاف کرنا۔

۷۔ صوم و صلوٰۃ کی پابندی کرنا ورنہ عدم تعمیل پر احتساب بلا عذر کرنا۔

۸۔ اپنے آمد و خرچ کا برابر حساب رکھنا اور اس کا خلاصہ سالانہ اجلاس میں پیش کرنا۔

۹۔ اپنی آمدنی سے فی روپیہ ایک پیسہ ماہوار "اتحاد" میں دینا۔

۱۰۔ ایسی تمام باتوں سے پرہیز کرنا جس میں "اتحاد خاندان" کی بدنامی ہو۔

۱۱۔ اپنے خاندان کو اسلامی نقطۂ نگاہ سے ایسا کامیاب بنانا جو دینی اور دنیاوی طور پر نمایاں مثال ہو۔

اگلے سال[1] میثاق کی گذشتہ کارروائیوں کا سختی سے محاسبہ کیا گیا۔ دفتری مراسلت میں کمی، صوم و صلوٰۃ کی پابندی اور اعانت بیت المال میں کوتاہی پر تنقید کی گئی۔ اس سالانہ نشست میں میثاق کے ایک رکن (محبوب حسین، کلکتہ) بلا عذر معقول شریک نہ ہو سکے تو سال رواں کے نئے رئیس محمد نسیم الحق ایوبی نے حکماً ان کا سوشل بائیکاٹ کر دیا۔ محبوب حسین نے بعد میں معذرت نامہ ارسال کیا اور توبہ کی تب ان کو دوبارہ اجازت دی گئی۔ اسی طرح ایک سال (۱۹۲۶ء) محمد علی جان[2] کو ان کی کوتاہیوں کے سبب رکنیت سے خارج کر دیا گیا تھا۔ ایک اور رکن عبداللطیف کے خلاف بھی کارروائی کی گئی مگر ان کا عذر معقول پایا گیا اس لئے ان کا اخراج رک گیا۔

---

[1] ۷ محرم ۱۳۴۴ھ مطابق ۲۹ جولائی ۱۹۲۵ء

[2] ساکن محلہ سوہ ڈیہہ، سوہ سرائے، ضلع نالندہ (بہار)

ان تربیت یافتہ افراد کے اشتراک وتعاون سے عاصم بہاری نے پورے بہار شریف کو دینی وعلمی اور تہذیبی اعتبار سے بیدار کرنے کے لئے محلہ وار "دار التربیت"[1] بھی قائم کیا۔

سید مہدی حسن وکیل کی نظامت میں جمعیۃ اسلامیہ بہار شریف قائم ہوئی تو ملی جذبے کے ماتحت موصوف نے اس تنظیم کو اپنا بھرپور تعاون پیش کیا یوں یہ جمعیۃ کئی برسوں تک خاصی سرگرم رہی۔ راجہ بازار (کلکتہ) کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو "مسلم ایجوکیشنل سوسائٹی" قائم کرنے پر آمادہ کیا تو انھیں بھی دینی و اخلاقی اصولوں پر ہمیشہ کاربند رہنے کی تلقین کی اور عمر بھر خود بھی ان بنیادوں پر تمام تنگیوں کے باوجود سختی سے عامل رہے جس کی گواہی خود مولانا ابوالکلام آزاد نے جمعیۃ المومنین کے ایک جلسہ (منعقدہ نانی باغ کلکتہ۔ ۱۰ ستمبر ۱۹۲۱ء) میں اپنی تقریر[2] میں پیش کیں۔

"تم کو خداوند تعالیٰ کا شکر گذار ہونا چاہئے کہ تمہارے درمیان ایسے بہی خواہ قوم موجود ہیں جنھوں نے تمہاری بہتری و اصلاح کی دھن میں اپنی زندگی کو وقف کر دیا ہے۔"

عاصم بہاری اصلاً ہمہ گیر اصلاح کے لئے کھڑے ہوئے تھے اس لئے انھوں نے اپنی تحریر وتقریر میں بارہا انگریزوں اور زمینداروں کے ظلم وستم، علمائے سوء اور سفری پیروں" کے مکروفریب نیز برادری کے ہر قسم کے سرداروں ("معصوم معروف اور مسموم") کی ریشہ دوانیوں اور غربت وجہالت کو قرآن وسنت کی روشنی میں ہمیشہ اپنی طنز یہ وتنقید کا نشانہ بنایا۔

---

[1] جو ایک لائبریری، ایک مکتب یا مدرسہ پر مشتمل ہوتا اور جس کی ماہانہ نشستیں پابندی سے منعقد ہوتیں یہ اصلاً جمعیۃ الانصار (یا جمعیۃ المومنین) کی ذیلی شاخیں تھیں۔

[2] ابتدائے خیال ص۲

عاصم بہاری کے اسی فکر اسلامی کا یہ نتیجہ تھا کہ آل انڈیا مومن کانفرنس کے دور عروج میں جب اس کا "دستور العمل" منظور ہوا[1] تو اس کے چار اغراض و مقاصد میں جس شئی کو اولیت حاصل تھی اس کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

"اسلام و ملک کی عام خدمت، بالخصوص اسلامی مساوات کی عملاً و قولاً تبلیغ و اشاعت"۔ آگے چل کر مومن کانفرنس عاصم بہاری جیسے "مومن حنیف" سے چونکہ محروم ہو گئی اس لئے خالص سیاست کا شکار ہو کر رہ گئی۔ چنانچہ کل ہند مومن کانفرنس کے اجلاس نہم (منعقدہ سنہ ۱۹۴۵ء) میں جو "دستور اساسی منظور کیا گیا، اس کا مقصد[2] اس فکر اسلامی سے یکسر خالی ہو گیا جس کے لئے عاصم بہاری زندگی بھر جد و جہد کرتے رہے۔ لہٰذا اس کے نتائج بھی اس کی مناسبت سے نہایت تلخ اور مایوس کن ثابت ہوئے اور اسے چند سیاسی و اقتصادی اغراض کے حصول کا ذریعہ بنا کر چند قسمت آزما اور حوصلہ مند افراد نے اپنا آلہ کار بنالیا۔ کاش! کہ اب بھی لوگ عاصم بہاری کے طریق کار اور انداز تربیت کا ایمانداری سے مطالعہ کریں اور اپنے عمل کا جائزہ لیں۔

آج بھی ہو جو براہیم کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے انداز گلستاں پیدا

---

[1] ۱۰ / فروری ۱۹۴۱ء، دستور کے "نوٹ" میں یہ اضافہ کیا گیا کہ "اس کانفرنس کو اختلافی مسائل مذہبی اور غیر آئینی جد و جہد سے کوئی سروکار نہ ہوگا"۔

[2] "دفعہ ۲ مومن جماعت کی اقتصادی، سماجی، تمدنی اور تعلیمی فلاح و بہبود اور اس کے حصول کے ذرائع پر عمل کرنا"۔

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ــــــــــــــــــــ دسمبر ۱۹۸۲ء

نگراں

مولانا صدر الدین اصلاحی

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱ شمارہ ۴

ذی الحجہ - صفر ۱۴۰۳ھ
اکتوبر - دسمبر ۱۹۸۲ء

سالانہ زر تعاون

ہندوستان سے ۲۰ روپے
پاکستان سے (بذریعہ ہوائی ڈاک) ۵۰ روپے
دیگر ممالک سے (") ۱۵ ڈالر

فی پرچہ —— ۵ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لئے نیشنل آرٹ پریس - الہ آباد سے چھپواکر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

ترجمہ و تلخیص

تعارف و تبصرہ

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی — شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

آج کل اسلامی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی کام کر رہے ہیں۔

۲۔ جناب عبدالباری — ایم' اے

الٰہ آباد یونیورسٹی سے گریجویشن کے بعد عربی میں بی' اے آنرز کیا۔ پھر ۱۹۳۵ء میں عربی ہی میں ایم' اے کیا۔ خصوصی دلچسپی کا موضوع قدیم تاریخ اور قرآن مجید ہے۔ ماہنامہ زندگی' رام پور' برہان دہلی' فاران کراچی' تجلی دیوبند' دعوت دہلی' ریڈینس دہلی اور مسلم ڈائجسٹ وغیرہ میں آپ کے تحقیقی مقالات شائع ہوتے رہے ہیں۔

۳۔ سلطان احمد اصلاحی — رفیق ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی' علی گڑھ

آج کل ادارۂ تحقیق میں "اسلام کا تصورِ مذہب" پر لکھ رہے ہیں۔

۴۔ شیخ عبداللہ بن محمد بن حمید — رئیس مجلس القضاء الاعلیٰ السعودیہ

۵۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی — ریڈر سینٹر آف ویسٹ ایشین اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

دارالعلوم ندوۃ العلماء سے عالمیت کی سند حاصل کرنے کے بعد جامعہ ازہر قاہرہ سے ادب میں بی' اے اور عالمیت میں ایم' اے کیا۔ ابن کثیر پر تحقیقی کام کر کے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ آپ کا یہ تحقیقی کام "ابن کثیر۔ حیاتہ ومولفاتہ اور ابن کثیر مورخ" دو جلدوں میں شائع ہو چکا ہے۔ عربی اور اردو دونوں زبانوں میں لکھتے رہتے ہیں۔

۶۔ سید جلال الدین عمری۔ — سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ۔

مدیر تحقیقات اسلامی

---

[1] جن مضمون نگاروں کا پچھلے شماروں میں تعارف کرایا جا چکا ہے ان کا اس شمارہ میں بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفِ آغاز

احکامِ شریعت میں حکمت کا صحیح تصوّر

سید جلال الدین عمری

احکامِ شریعت کے بارے میں ایک نقطۂ نظر یہ ہو سکتا ہے کہ ان کا کوئی فلسفہ اور حکمت نہیں ہے۔ اس لئے ان کے پیچھے کسی معنویت اور مقصدیت کا تلاش کرنا بے سود ہے۔ ان کی نوعیت بالکل اسی طرح کی ہے جیسے کوئی بادشاہِ وقت اپنی رعایا میں سے کسی کو کوئی بھاری پتھر یا بوجھ سر پر لاد کر دوڑنے کے لئے کہے یا کسی درخت کو چھونے کا حکم دے۔ مقصود صرف اس کا امتحان ہو۔ اگر وہ اس کی بات مان لے تو اسے انعام و اکرام سے نوازے اور نافرمانی کرے تو سزا دے۔ اس حکم کی تعمیل سے یہ تو ضرور ثابت ہو جائے گا کہ رعیت کا فلاں فرد اطاعت گزار ہے اس کی عدمِ تعمیل سے اس کا نافرمان ہونا بھی ظاہر ہو جائے گا اور وہ بادشاہ کے انعام یا عقوبت کا مستحق بھی قرار پائے گا لیکن اس امتحان سے اس کی روحانی، اخلاقی، سیاسی اور سماجی حالت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا امتحان سے پہلے اس کی جو کیفیت ہوگی امتحان کے بعد بھی اس کی وہی کیفیت رہے گی۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے اس نقطۂ نظر کو خدا کی شریعت کے بارے میں ایک 'ظنِ فاسد' قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت سے اس کی تردید ہوتی ہے اور خیر القرون کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ یہ نقطۂ نظر کسی ایسے ہی شخص کا ہو سکتا ہے جسے علمِ دین سے کوئی مس نہ ہو۔ اس بے چارہ کو تو اپنی جہالت اور بے خبری پر آنسو بہانے چاہئیں۔ اس کا یہ خیال اس قابل نہیں ہے کہ اس کا کسی حیثیت سے ذکر تک کیا جائے (حجۃ اللہ البالغہ، مقدمہ)

یہ ایک حقیقت ہے جس کا شاہ صاحبؒ نے اظہار فرمایا ہے۔ شریعت کا نزول ہوا ہی اس لئے ہے کہ انسان دین اور دنیا کی سعادت سے ہم کنار ہو۔ اس سے جس طرح تعلق باللہ پیدا ہوتا ہے اور عبادات کے طریقے اور اصول و آداب معلوم ہوتے ہیں، اسی طرح دنیوی معاملات اور اجتماعی مسائل بھی حل ہوتے ہیں۔ اس میں قدم قدم پر اس بات کی رعایت کی گئی ہے کہ زندگی کے اعلیٰ ترین مقاصد بہترین ذرائع سے حاصل ہوں اور کسی بھی مرحلہ میں انھیں کوئی صدمہ نہ پہونچے۔ شریعت، دفع ضرر اور جلب منفعت کا وہ صاف ستھرا اور پاکیزہ نسخہ ہے جو خدائے رحیم و کریم نے انسانوں کو عطا کیا ہے۔ اس میں ان کے مختلف حالات اور ضروریات کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہے۔ اس کا ہر حکم اپنے اندر زبردست حکمت لئے ہوئے ہے۔ ان دونوں کے درمیان اتنا گہرا اور قریبی تعلق ہے کہ یہ حکمت کسی اور طریقہ سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب تک انسان احکام شریعت کی غرض و غایت کو نہ جانے اور ان کی حکمت اور فلسفہ کو نہ سمجھے وہ نہ تو ان کی قدر و قیمت سے واقف ہو سکتا ہے اور نہ مختلف حالات و ظروف میں ان کا ٹھیک ٹھیک انطباق کر سکتا ہے۔ وہ اجتہادی روح جس سے ہر موقع و محل اور ہر زمان و مکان میں شریعت کی مرضی معلوم کی جا سکے اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ انسان اس کے فلسفہ کو سمجھتا ہو اور اس کی باریکیوں پر اس کی نظر ہو۔

شریعت کی حکمت اور فلسفہ کا یہ ایک پہلو ہے، اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ بعض لوگ اسے اس طرح پیش کرتے ہیں کہ وہ کسی بھی حکم شریعت کو اسی وقت قبول کریں گے جب کہ اس کی حکمت اور مصلحت انھیں معلوم ہو جائے۔ شریعت کے بہت سے احکام کو انھیں محض اس بنیاد پر رد کرنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا کہ ان کی معنویت خاص طور پر اس دور میں ان کی سمجھ میں نہیں آتی۔

سوال یہ ہے کہ جو لوگ احکام شریعت کی حکمتوں کو اتنی اہمیت دیتے ہیں، کیا وہ ہر اس حکم کو ماننے کے لئے تیار ہیں جس کی حکمت اور مصلحت بیان کر دی جائے؟

اسلامی مفکرین اور علوم شریعت کے ماہرین نے وہ کونسا حکم ہے جس کی حکمت نہ بیان کی ہو۔ اس سے ہٹ کر خود قرآن و حدیث میں بہت سے احکام کی حکمت بیان کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ فرد اور معاشرہ کے لئے ان کی کیا افادیت ہے اور ان پر عمل کیوں ضروری ہے؟ دو ایک مثالیں ملاحظہ ہوں۔ کہا گیا نماز بے حیائیوں اور منکرات سے روکتی ہے (العنکبوت: ۴۵) روزہ سے تقویٰ اور خدا کا خوف پیدا ہوتا ہے (البقرہ: ۱۸۳) زکوٰۃ اور صدقات سے نفس کا تزکیہ اور تطہیر ہوتی ہے (التوبہ: ۱۰۳) زکوٰۃ کو دین و ملت کے ان متعین کاموں میں صرف ہونا چاہئے جن کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے (التوبہ: ۶۰) کعبہ میں اللہ تعالیٰ کی نشانیاں ہیں اور وہ حضرت ابراہیمؑ کا مقام عبادت ہے، اس لئے یہ اللہ کا ایک حق ہے کہ جو لوگ صاحب حیثیت ہیں وہ اس کی زیارت کریں (آل عمران: ۹۷) یہ تو بہت موٹی مثالیں ہیں۔ اس طرح شریعت نے دوسرے احکام کی بھی حکمتیں بیان کی ہیں۔ ان حکمتوں کا تعلق براہ راست انسان کی دینی، اخلاقی، روحانی اور سماجی و معاشرتی زندگی سے ہے۔ اسلام کا اصرار ہے کہ ان ہی احکام کی پابندی سے سیرت و کردار کی تعمیر ہوتی ہے اور صالح معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ جو لوگ احکام شریعت کی حکمت جاننا چاہتے ہیں اور اس کے بغیر انھیں قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں کیا وہ اس کی بیان کردہ ان حکمتوں سے مطمئن ہیں؟ کیا وہ ان احکام کو خوش دلی سے قبول کرنے کے لئے تیار ہیں؟ حالانکہ ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ دن میں پانچ وقت کی نماز اور رمضان میں تیس دن کے روزے انسان کی قوتِ کار کو متاثر کرتے ہیں اور ان کی پابندی کرتے ہوئے انسان زندگی کی جد و جہد میں اپنا صحیح رول ادا نہیں کر سکتا، جو سرکاری ٹیکس کو زکوٰۃ کا بدل قرار دیتے ہیں اور جن کے نزدیک حج اور قربانی وقت اور پیسہ کا ضیاع ہے۔ سوال یہ ہے کہ جن لوگوں کو خدا اور رسول کی بیان کردہ حکمتیں بھی مطمئن نہ کر سکیں تو پھر کس انسان کے بس میں ہے کہ انھیں مطمئن کر دے؟

شریعت کو منجانب اللہ مان کر اس کی حکمتوں کو معلوم کرنا، اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھنا اور مختلف احوال و ظروف میں ان کے انطباق کی کوشش کرنا ایک الگ بات ہے اور جب تک کسی حکم کی مصلحت سمجھ میں نہ آئے اسے نہ ماننا ایک دوسری ہی چیز ہے۔ پہلی صورت باعث اجر و ثواب ہے اور دوسری صورت کے جواز کا تصور بھی ایک مسلمان نہیں کر سکتا۔ مسلمان کی صحیح حیثیت یہ ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے ہر حکم کو بے چون و چرا تسلیم کرے۔ وہ کسی حکم کا اس وجہ سے انکار نہیں کر سکتا کہ اس کی حکمت اور مصلحت اس کی سمجھ میں نہیں آرہی ہے۔ وہ خدا کی شریعت کو ہر نقص سے پاک اور حکمتوں سے معمور تصور کرے گا اور کسی حکم کی حکمت اس کی سمجھ سے باہر ہو تو شریعت پر الزام لگانے کی جگہ اسے اپنی عقل کا قصور سمجھے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں کے لئے شریعت زنجیر پا بن چکی ہے اور جو اسے بہر طور توڑ پھینکنا چاہتے ہیں، انھیں اس کے احکام میں کوئی حکمت اور معنویت ہی نظر نہیں آتی۔ وہ شریعت سے دامن چھڑانا چاہتے ہیں لیکن اس طرح کہ اس کا کوئی الزام ان پر نہ آسکے۔ اس کیلئے وہ یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ شریعت کی بندشیں انھوں نے توڑ دی ہیں تو اس میں ان کا کوئی قصور نہیں ہے، شریعت ہی کا قصور ہے۔ اس کی یہ بندشیں ہی سراسر بے معنی ہیں۔ ان کا نہ ہونا ان کے ہونے سے بہتر ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر وہ خدا اور اس کی شریعت کو مجرم ٹھہرانے کی جگہ اپنی کوتاہی کا اعتراف کر لیتے؟

کچھ ادارہ اور رسالہ سے متعلق

آج کے دور میں اس بات کی شدید ضرورت ہے اور یہ ضرورت روز بروز بڑھتی ہی جا رہی ہے کہ مختلف پہلوؤں سے اسلام کی حقانیت اور معنویت ثابت کی جائے۔ لیکن یہ بڑی پتہ ماری کا کام ہے۔ اس میں انسان جب بہت ہی خاموشی سے عرصہ تک اپنا خون جگر جلاتا رہتا ہے تب اس قابل ہوتا ہے کہ کسی موضوع پر ذمہ داری کے ساتھ بول سکے۔ ہماری ایک بڑی کمزوری یہ ہے کہ وقتی اور ہنگامی کاموں کے لئے تو ہمارے اندر بڑا جوش اور جذبہ پایا جاتا ہے لیکن کسی علمی اور سنجیدہ کام کی تحریک نہ تو ہمارے اندر پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کی اہمیت محسوس کی جاتی ہے حالانکہ کوئی بھی قوم محض جوش اور جذبات کے بل پر زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس کے لئے ٹھوس اور مضبوط

بنیادوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایسے افراد امت میں انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں جو مختلف میدانوں میں علمی سطح سے اسلام کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی کر سکتے ہوں۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف نے ایک خاص رخ سے اس کمی کو دور کرنے کے لئے جدید و قدیم تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لیۓ اسلام پر تحقیق و تصنیف کی تربیت کا نظم کیا ہے۔ اس نظم کے تحت ہر سال دو باصلاحیت طالب علموں کا انتخاب کیا جاتا ہے اور انھیں ادارہ ہی میں رکھ کر دو سال تک تحقیق و تصنیف کی تربیت دی جاتی ہے۔ قیام کی سہولت کے علاوہ اب تک اس طرح کے ہر طالب علم کو تین سو روپیہ ماہانہ وظیفہ بھی دیا جاتا تھا۔ اب فیصلہ کیا گیا ہے کہ وظیفہ چار سو روپیہ ماہانہ کر دیا جائے۔ یہ ایک بڑا مالی بوجھ ہے جو ادارہ نے اٹھایا ہے لیکن یہ ایسا سنجیدہ اور ٹھوس کام ہے جو اہل خیر حضرات کی توجہ چاہتا ہے۔ اگر چند اصحاب خیر ایک ایک طالب علم کی بھی ذمہ داری اٹھا کر ادارہ کو اس مالی بوجھ سے سبک دوش کر دیں تو یہ کام نہ صرف یہ کہ وسیع پیمانہ پر انجام دیا جا سکتا ہے بلکہ اسے زیادہ سے زیادہ مفید اور بہتر بھی بنایا جا سکتا ہے۔ اگر یہ کام ٹھیک سے چل پڑے تو امید ہے کہ آہستہ آہستہ امت کو اسلام کے بہترین ترجمان فراہم ہوتے رہیں گے۔

ادارہ کے اشاعتی پروگرام کے تحت اب تک چار اردو کتابچوں کے انگلش میں ترجمے شائع ہو چکے ہیں۔ مزید بعض اہم کتابوں کی اشاعت پیش نظر ہے۔ انشاء اللہ یہ سلسلہ جاری رہیگا۔

سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' کا پہلا سال اس شمارہ کے ساتھ مکمل ہو جائے گا۔ ہم نے اپنی حد تک کوشش کی ہے کہ اسے ظاہری و معنوی اعتبار سے بہتر سے بہتر بنایا جائے۔ اس کے مضامین میں تنوع ہی نہ ہو بلکہ اس کا علمی معیار بھی بلند ہو۔ یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل و احسان ہے کہ اہل علم نے رسالہ کو قدر کی نگاہ سے دیکھا اور اس کی مقبولیت میں اضافہ ہوا۔

پچھلا شمارہ دن ڈائی پر الہ آباد میں چھپا۔ یہ ہمارے لئے ایک نیا تجربہ تھا۔ ہمیں افسوس ہے کہ اس تجربہ میں رسالہ کافی تاخیر سے شائع ہوا جس کے لئے ہم قارئین سے معذرت خواہ ہیں۔ چوتھا شمارہ اللہ نے چاہا تو وقت پر اس کے قدر دانوں کے ہاتھوں میں پہونچے گا۔

تحقیق وتنقید

عہد نبوی کی مسلم معیشت میں اموال غنیمت کا تناسب

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

عہد نبوی کے دس سالہ مدنی دور میں پیش آنے والی مہموں اور جنگوں کے بارے میں مسلم اور غیر مسلم دونوں انداز فکر کے مورخوں اور محققوں کا رویہ افراط وتفریط کا شکار رہا ہے۔ بیشتر مصنفین مغرب غزوات نبوی کے محرکات وعوامل کو معاشی واقتصادی سمجھتے اور اپنی تحریروں میں بیان کرتے ہیں۔ سیرت نبوی کے ابتدائی مغربی مورخین نے تو خشک ہونے والے جزیرہ نمائے عرب میں مسلمانوں کی بڑھتی آبادی بالخصوص مدینہ منورہ میں مقامی معیشت پر اس کے اقتصادی بوجھ کو غزوات نبوی کا اصل محرک قرار دیا تھا[1]۔ ان کے نزدیک عہد اسلامی کی ابتدائی جنگوں اور اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں عربوں کے لوٹ مار سے بھرپور "رزیوں" میں کوئی فرق نہ تھا مغرب میں یہ انداز فکر اتنا مقبول ومحبوب رہا کہ مدتوں اس کی بازگشت ان کے مصنفین کی تحریروں میں گونجتی رہی اور آج بھی اکثر مصنفین یورپ اس کے اثرات سے اپنے ذہن وقلم کو نہیں بچا پاتے ہیں[2]۔ لیکن بعد میں مغربی فکر ونظر میں ذرا سی لچک پیدا ہوئی اور بعض معروضی طریق تحقیق واندازنگارش کے دعوے دار قلم کاران مغرب نے اقتصادی محرکات کے ساتھ ساتھ سیاسی اسباب وعوامل کا بھی پیوند

لگایا[۱۶]۔ اب صورت حال یہ ہے کہ ان میں سے بعض مصنفین کے خیال میں، ہجرت کے بعد ابتدائی سات مہمیں تو مسلمانوں نے لوٹ مار کی غرض سے شروع کی تھیں اور بالآخر وہ جنگ بدر کے خونِ آشام معرکہ پر ختم ہوئیں اور باقی جنگیں یا معرکے اسی خوں ریزی کے نتیجے میں واقع ہوئے۔ بعض کا خیال ہے کہ ابتدا میں مقصود لوٹ مار نہ تھی بلکہ مکہ کی اقتصادی ناکہ بندی تھی اور اس لئے مغربی شاہ راہ تجارت پر، جو یمن سے شام کو براہِ مدینہ جاتی تھی، مکی کاروانوں سے چھیڑ چھاڑ شروع کی گئی یہ چھیڑ چھاڑ اشتعال انگیز تھی اور جب مکی اشرافیہ کو اپنی اقتصادی شہ رگ پر مسلم چھری نظر آئی تو وہ اپنے دفاع کے لئے تلوار لے کر میدان میں کود پڑے[۱۷]

یہودیوں خاص کر مدینہ کے یہودی قبائل سے معرکوں کو خالص معاشی استحصال سمجھا جاتا رہا ہے۔ شروع میں مغربی مصنفوں نے یہ عقیدہ پھیلایا کہ غزوات نبوی کا مقصد محض یہ تھا کہ انھیں اپنی دولت وجائداد سے بے دخل کر کے اس کے ذریعہ غریب مسلمان مہاجرین کو "اقتصادی بحالی" فراہم کی جائے[۱۸] پھر اقتصادی استحصال کے تصور میں فوجی و اخلاقی بحالی کا تصور بھی شامل کر دیا گیا۔ اور یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ مکی محاذ پر فوجی ناکامی کا انتقام یہودی قبائل سے لیا گیا[۱۹] اور اب آخر آخر یہ نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے کہ اقتصادی محرکات کے ساتھ ساتھ مذہبی عوامل بھی کار فرما تھے۔[۲۰]

دوسری طرف جدید مسلم مؤرخین و سیرت نگاروں کا ایک طبقہ تو مغربی انداز فکر کا ایسا ممنوا ہے کہ ان کی تحریریں ان کے مغربی پیشروؤں اور استادوں کی خوشہ چینی کے سوا اور کچھ نہیں۔ لیکن ہمارے مشرقی مسلم سیرت نگاروں کی اکثریت ایسی ہے جو غزوات نبوی کے اقتصادی پہلوؤں کو نہ صرف نظر انداز کر دیتی ہے بلکہ بنظر حقارت ٹھکرا دیتی ہے اور ان میں حاصل ہونے والے مال غنیمت کی اہمیت اور مدنی مسلم معیشت میں اس کے حصہ سے یکسر انکار کر دیتی ہے[۲۱]۔ اس مضمون میں اس بات کی کوشش کی جا رہی ہے کہ غزوات و سرایا میں حاصل ہونے والے تمام اموال غنیمت کا ایک

تنقیدی تجزیہ کیا جائے اور حقائق اور اعداد و شمار کی بنا پر یہ واضح کیا جائے کہ کتنی جنگوں میں مال غنیمت ملا اور جو ملا اس کی قدر و قیمت کیا تھی اور انجام کار مدنی معیشت پر اس کا کتنا اثر پڑا؟

عہد نبوی کے غزوات و سرایا کے سب سے بڑے مورخ واقدی کے مطابق کل چھوٹی بڑی مہموں کی تعداد ۷۸ تھی[۵]۔ دور جدید کے مؤرخین و سیرت نگاروں نے تنقید و تحلیل کے معیار پر ان کی کل تعداد نوے کے قریب بتائی ہے[۶]۔ بہر حال اس تعداد میں نہ صرف چھوٹی بڑی مہمیں شامل ہیں بلکہ وہ بھی گن لی گئی ہیں جن کی اپنی کوئی آزاد حیثیت نہ تھی اور جو کسی دوسری مہم کی ضمن میں تھیں۔ طرفہ ستم یہ کہ ان میں ان مذہبی، تبلیغی یا محض چھان بین کرنے والی جماعتوں کو بھی "فوجی مہم" بنا کر شامل کر دیا گیا جن کا مقصد اشاعت دین، تعلیم اسلام یا خبر گیری کرنا تھا[۷]۔ بہر حال ان میں ابتدائی سات مہمیں جو غزوہ بدر سے پہلے پیش آئیں بلا کسی فوجی تصادم، خوں ریزی یا مال غنیمت کے نکل گئیں[۸]۔ لیکن آٹھویں مہم، سریہ نخلہ جو حضرت عبداللہ بن جحش کی سرکردگی میں مکہ اور طائف کے درمیان واقع ایک مقام نخلہ تک گئی تھی، پہلی اسلامی مہم تھی جس میں تھوڑی سی خونریزی بھی ہوئی اور کچھ مال غنیمت بھی مسلمانوں کے ہاتھ لگا۔ واقدی اور دوسرے مورخین کے بیان کے مطابق یہ مال غنیمت کچھ شراب کی مشکوں، چمڑے کی کھالوں (ادم) سوکھی کھجوروں (زبیب) اور تھوڑے سے مال تجارت پر مشتمل تھا۔ اس کے علاوہ دو قیدی بھی ہاتھ لگے تھے جن میں سے ایک نے چالیس اوقیہ چاندی یا سولہ سو درہم[۹] زر فدیہ ادا کر کے رہائی حاصل کی تھی[۱۰]۔ اگرچہ مشرقی شاہراہ تجارت پر کی کارواں پر حملہ کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے مال غنیمت کی بالکل صحیح مالیت کا تخمینہ لگانا مشکل ہے تاہم یہ ظاہر ہے کہ اس کی مالیت بہت زیادہ نہیں تھی۔ محض دس بیس ہزار درہم کا تجارتی معاملہ تھا۔ مغربی مورخین نے مسلمانوں کی "سیاہ کاری" کے جرم کو چند در چند کر کے دکھانے کی خاطر اسے "خطیر دولت" اور "قیمتی کارواں" سے نہ صرف تعبیر کیا ہے بلکہ رسول

کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ الزام تراشی کی ہے کہ اگرچہ ابتدا میں آپ اس مال غنیمت کو قبول کرنے سے ہچکچا رہے تھے لیکن خطیر دولت دیکھ کر لالچ میں آگئے کیونکہ متعدد قرائن اور دلائل ایسے ہیں جو ثابت کرتے ہیں کہ کاروان نخلہ نہ تو خطیر دولت کا حامل تھا نہ اس سے حاصل ہونے والا مال غنیمت بے بہا۔ اول یہ کہ وہ مقامی تجارتی کارواں تھا جو غالباً طائف سے آرہا تھا۔ اس کی تائید مال تجارت میں شامل شراب، سوکھی کھجوروں اور کھالوں سے ہوتی ہے کہ یہ اشیاء طائف کی تجارت میں اہم ترین مقام رکھتی تھیں۔ دوم یہ کہ قافلہ کی حفاظت کے لئے کوئی بڑا دستہ نہ تھا بلکہ یہ کہا جائے کہ کوئی قافلہ ہی نہ تھا تو زیادہ بے جا نہ ہوگا کیونکہ وہ چار چھ نفوس پر مشتمل تھا۔ سوم یہ کہ ہمارے مآخذ مقدار مال تجارت کے بارے میں سرسری گذر جاتے ہیں جب کہ وہ دوسرے کاروانوں کے بارے میں پوری تفصیل بیان کرتے ہیں۔ دراصل اس سریہ کی اہمیت اس کے مال غنیمت میں نہ تھی بلکہ اس کے وجوہ کچھ اور تھے جن سے سردست بحث نہیں۔

غزوہ بدر میں مسلم فوج کو عظیم الشان فتح کے نتیجہ میں کافی مال غنیمت ملا، یہ مال ہتھیاروں، مویشیوں اسباب روزمرہ اور سامان تجارت پر مشتمل تھا۔ اسباب (متاع) میں اور کچھ چیزوں کے علاوہ کپڑے (انطاع) شامل تھے۔ مویشیوں میں ایک سو پچاس[۱۵] اونٹ اور دس[۱۶] گھوڑے تھے۔ ہتھیاروں میں کچھ تلواریں (سیوف) زرہ بکتر (درع) خود، کپڑے یا کھال کے بنے ہوئے (مغفر) اور آہنی خود (بیضہ) نیزے (رماح) حربے (عنندد) شامل تھے۔ نہ ہتھیاروں کی تعداد کا ذکر ہے نہ اسباب کی مقدار کا۔ اسی طرح سامان تجارت میں شامل کھالوں (ادم) کا ذکر ملتا ہے کہ وہ کافی تعداد میں تھیں لیکن صحیح حتمی تعداد کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔ ہتھیار زیادہ تر ان افراد کے تھے جو جنگ میں مارے گئے یا میدان جنگ سے فرار ہو گئے۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور صفی ذوالفقار نامی ایک تلوار ملی تھی جو ایک روایت کے مطابق منبہ بن حجاج سہمی کی تھی اور ایک اونٹ (بعیر) بطور مال غنیمت

کے حصہ کے ملا تھا۔ عہد معاویہ[رضی اللہ عنہ] میں اس اونٹ کی مالیت سو[۱۰۰] علم اونٹوں کے برابر لگائی گئی تھی[۱۵]

اگرچہ بدر کے مال غنیمت کا بالکل صحیح تخمینہ مشکل ہے تاہم ایک موٹا سا اندازہ ضرور لگایا جاسکتا ہے۔ مآخذ کا بیان ہے کہ میدان جنگ میں داد شجاعت دینے والے تین سو تیرہ[۳۱۳] سپاہیوں اور دو[۲] گھوڑوں کے کل تین سو سترہ[۳۱۷] حصے لگے تھے[۱۶] میدان جنگ سے باہر خدمات انجام دینے والے مزید آٹھ اشخاص کو بھی حصہ کا مستحق سمجھا گیا تھا۔ اس طرح کل تین سو پچیس[۳۲۵] حصے لگے تھے[۱۷] روایت ہے کہ سپاہیوں کو ایک اونٹ اور کچھ سامان ملا تھا، کچھ کو دو اونٹ اور باقی کچھ کو کھالیں۔ گویا کہ دو اونٹ معیاری حصہ تھے۔ یہ صحیح ہے کہ اونٹ کی اصل قیمت متعین کرنا مشکل ہے تاہم تیس[۳۰] چالیس[۴۰] درہم میں اونٹ مل جایا کرتا تھا جیسا کہ بعض حوالوں سے معلوم ہوتا ہے[۱۸] اگر اس بنیاد پر تخمینہ لگایا جائے تو فی کس زیادہ سے زیادہ اسی[۸۰] درہم اور کل چوبیس ہزار[۲۴۰۰۰] درہم مال غنیمت ملا تھا۔ یہ بہت ہی حقیر رقم تھی اور اسی بنا پر جیسا کہ واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم فاتحین کو کم مال غنیمت ملنے سے ملال ہوا تھا[۱۹]

اس مال غنیمت سے وہ زر فدیہ زیادہ اہم تھا جو مکی قیدیوں نے ادا کیا تھا۔ اس بارے میں مآخذ کی مختلف روایات کے مطابق جنگی قیدیوں کی تعداد مختلف ہے۔ مقبول عام روایت میں ان کی تعداد ستر[۷۰] بتائی گئی ہے جو سب سے زیادہ ہے۔ واقدی نے اپنی قیدیوں کی فہرست میں صرف ۴۹ نام گنائے ہیں۔ ابن اسحاق نے کل تعداد ۴۳ بتائی ہے جب کہ نام صرف ۴۲ کے گنائے ہیں[۲۰] یعقوبی نے واضح الفاظ میں دعویٰ کیا ہے کہ ۶۸ قیدیوں نے زر فدیہ ادا کر کے رہائی حاصل کی تھی[۲۱] لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بعض مسلمہ حقائق سے وہ متصادم ہے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ دو یا تین قیدی جنگی جرائم کی پاداش میں قتل کر دیئے گئے

تھے کچھ اپنی غربت اور بعض اپنی سماجی خدمات اور کچھ اور رحمت نبوی کی بنا پر بلا زر فدیہ رہا کر دیئے گئے تھے۔ تقریباً دس قیدیوں کے بارے میں یہ معنی خیز و دلچسپ روایت آئی ہے کہ ان کی رہائی فی کس دس مدنی بچوں کو لکھنے پڑھنے کی تعلیم کے عوض عمل میں آئی تھی۔ اس طرح زر فدیہ ادا کر کے رہا ہونے والوں کی ایک تعداد کافی کم ہو جاتی ہے۔ بہر حال بیس[۲۰] قیدیوں کے بارے میں تاریخی مآخذ میں نہ صرف یہ ذکر آیا ہے کہ انھوں نے زر فدیہ ادا کیا تھا بلکہ اس کی حتمی مقدار بھی بیان ہوئی ہے۔ چنانچہ ان میں سے اٹھارہ نے فدیہ کی گراں ترین شرح کے مطابق چار ہزار درہم فی کس ادا کئے تھے۔ باقی دو میں سے ایک نے دو ہزار[۲۰۰۰] درہم اور دوسرے نے ایک ہزار[۱۰۰۰] درہم کی ادائیگی کی تھی۔ اس طرح مجموعی رقم پچھتر ہزار[۷۵۰۰۰] درہم ہوئی۔ مزید دس[۱۰] قیدیوں کے بارے میں آیا ہے کہ انھوں نے بھی زر فدیہ کے بعد رہائی پائی تھی لیکن ان کے زر فدیہ کی شرح کا کوئی ذکر نہیں ہے[۲۲]۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک عم زاد نوفل بن حارث بن عبد المطلب ہاشمی کے بارے میں روایت ہے کہ ان کو فدیہ میں ایک ہزار[۱۰۰۰] چھوٹے نیزے ادا کرنے کا حکم دیا تھا کیونکہ وہ تاجر اسلحہ تھے[۲۳]۔ بعض روایات میں ہے کہ عرب نسل کے قیدیوں کو چالیس[۴۰] اوقیہ چاندی یا سولہ سو[۱۶۰۰] درہم اور غیر عرب قیدیوں کو اس کا نصف ادا کرنا پڑا تھا[۲۴]۔ بہر حال اگر ان قیدیوں کا زر فدیہ گراں ترین شرح کے مطابق فرض کر لیا جائے تو کل فدیہ کی رقم ایک لاکھ پندرہ ہزار درہم ہوگی۔ اس میں چوبیس ہزار درہم کی وہ رقم بھی شامل کر دی جائے جو مال غنیمت کی شکل میں ہاتھ آئی تھی تو میزان ایک لاکھ انتالیس ہزار[۱۳۹۰۰۰] درہم ہوگا۔ صفی رسول اور سلب کی قیمت شامل کر لی جائے تو غزوہ بدر کا کل مال غنیمت ڈیڑھ لاکھ درہم[۱۵۰۰۰۰] سے کسی طور زیادہ نہ رہا ہوگا۔ مآخذ اور جدید محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ شرکاء بدر کو برابر مال غنیمت ملا تھا۔ اب اگر تین سو پچیس مسلمانوں پر یہ رقم تقسیم کر دی جائے تو اوسط فی کس ۴۶۱٫۵۷ درہم یعنی لگ بھگ ۴۶۲ درہم آتا ہے۔ کیا یہ خطیر رقم تھی اور کیا اس رقم سے مدنی مسلم معیشت کو کافی

فائدہ ہوا تھا؟

۲ھ/۶۲۴ء کی تیسری مہم جس میں مسلمانوں کو مال غنیمت ملا غزوہ بنو قینقاع تھا۔ مدینہ کے اس پہلے متحارب یہودی قبیلے کے خلاف لڑی جانے والی اس جنگ میں مسلمانوں کو مشہور روایات کے مطابق اسلحے اور سناری کے اوزار مال غنیمت میں ملے تھے۔ ایک مغربی محقق کے مطابق اس کا بھی امکان ہے کہ ان اوزاروں کے ساتھ ساتھ اسلحہ سازی اور زرہ بکتر سازی کے اوزار بھی ملے ہوں ان کی صحیح تعداد کے بارے میں حتمی طور پر کچھ نہیں مذکور ہے البتہ بعض قرائن اور ثبوت ایسے ملتے ہیں جن کی بنیاد پر ان کا ایک موٹا سا تخمینہ لگایا جا سکتا ہے۔ یہودی جنگجو سپاہیوں کی تعداد سات سو بیان کی جاتی ہے جن میں سے چار سو دارع (مکمل زرہ پوش) تھے اور تین سو حاسر (بغیر زرہ و خود کے) تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے منتخب مال غنیمت (صفی) کے بارے میں آتا ہے کہ وہ تین کمانوں، تین تلواروں، تین نیزوں اور دو زرہ بکتروں پر مشتمل تھا اگر صفی رسول کو معیار مان لیا جائے تو ہتھیاروں کی کل تعداد دو ہزار کمانوں اور اتنے ہی نیزوں اور تلواروں نیز چار سو زرہ بکتروں پر مشتمل رہی ہوگی جب کہ دشمن سپاہ کی تعداد کو معیار مان لینے کی صورت میں زرہ بکتروں کے سوا دوسرے اسلحہ کی تعداد لگ بھگ ایک تہائی رہ جاتی ہے۔ اس غزوہ میں نقد مال کچھ نہ ملا تھا البتہ کچھ پالتو مویشی ضرور ملے تھے۔ مشہور و مقبول عام روایات کے مطابق اصل قیمت ان کی جائدادوں کی تھی جو ان کی گڑھیوں (آطام) اور سوق (بازار) میں واقع ان کی سناری اور غالباً ان کی اسلحہ سازی کی دکانوں پر مشتمل تھیں منقولہ مال غنیمت کی زیادہ سے زیادہ مالیت پچاس ہزار درہم رہی ہوگی۔ غیر منقولہ جائداد کی قیمت کے بارے میں حتمی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے تاہم اگر بنو قریظہ کے بارے میں ایک روایت معیار بن سکتی ہے تو قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس کی مالیت زیادہ سے زیادہ آٹھ نو لاکھ درہم رہی ہوگی۔ اگرچہ غزوہ بنو قینقاع میں مسلم مجاہدین کی تعداد کا صاف ذکر نہیں ملتا ہے تاہم یہ

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ تین ساڑھے تین سو مسلمانوں کی آبادکاری کیلئے جائداد کافی رہی ہوگی۔ مگر برکات احمد کی تحقیق ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قینقاع کو بعد میں معاف کرکے ان کے علاقے میں بدستور رہنے دیا تھا۔[۲۶] اگر یہ صحیح ہے تو مسلمانوں کو صرف منقولہ مال غنیمت ہی ہاتھ لگا تھا جو کوئی بڑی مالیت کا نہ تھا۔ غزدہ بنی قینقاع کے سلسلہ میں ایک حقیقت دلچسپ بھی ہے اور فکرانگیز بھی۔ مشہور روایات کے مطابق اپنے اخراج سے پہلے بنو قینقاع کو تین دن کی مہلت اس غرض سے دی گئی تھی کہ وہ مدینہ کے مسلمانوں پر واجب اپنے قرض کی رقمیں وصول کرلیں اور انھوں نے درحقیقت انھیں وصول بھی کیا۔ اس حقیقت کی روشنی میں کیا جنگ کے اقتصادی محرکات کا نظریہ ہیچ اور دور از کار نہیں معلوم ہوتا؟

اس برس کے آخری غزدہ سویق میں مسلم سپاہیوں کو بھاگنے والے دشمن سے چند بوری ستو (سویق) ملا تھا جو کل مال غنیمت تھا۔[۲۷] ظاہر ہے کہ دو سو یا چار سو مسلم سپاہیوں کے حصے میں چند درہم مالیت کا سامان بھی نہ آیا ہوگا۔ پہلے ڈیڑھ برسوں کی ۱۲ مہموں میں سے کل چار میں مال غنیمت ملا تھا اور اس میں سے بھی دو میں محض برائے نام۔

۳ھ/۶۲۴-۲۵ء میں کل سات مہمیں پیش آئیں۔ غزدہ کُدر میں دو سو مسلمانوں پر مشتمل اسلامی فوج کو ایک روایت کے مطابق مجموعی طور سے پانچ سو اور دوسری روایت کے مطابق ۱۶۸۰ اونٹ ملے تھے۔[۲۸] واقدی نے پہلی روایت کو ترجیح دی ہے جس کے مطابق کل مال غنیمت کی مالیت پندرہ بیس ہزار درہم اور دوسری روایت کے مطابق اس کی تین گنی سے کچھ زیادہ رہی ہوگی۔ فی کس حصہ سو درہم اور زیادہ سے زیادہ تین چار سو درہم رہا ہوگا۔ اس برس کی پانچویں مہم سریہ قردہ میں حضرت زید بن حارثہ کے زیر قیادت سو مسلم سپاہیوں پر مشتمل دستے نے مشرقی شاہراہ تجارت پر جانے والے ایک مکی کارواں پر شب خون مارا اور سب سامانِ تجارت پر جو زیادہ تر خام چاندی

پر مشتمل تھا قبضہ کرلیا۔ اس کی مالیت ایک لاکھ درہم لگائی گئی جس میں سے بیس ہزار درہم مسلم ریاست کے خمس کے طور پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قبضۂ تصرف میں آیا[۱۱] سو مسلمان مجاہدین کو فی کس آٹھ سو درہم حصہ ملا۔ اس برس کی چھٹی مہم غزوۂ احد میں مسلمانوں کو اپنے فتح کے لمحہ میں اچھا خاصا مال غنیمت ملا تھا لیکن اس کا بیشتر حصہ شکست وافراتفری کے عالم میں کھوگیا۔ تاہم روایت ہے کہ بعض مسلمان کچھ مال غنیمت اپنے قبضہ میں رکھنے میں کامیاب رہے تھے۔ ان میں سے ایک حضرت عاصم بن ثابت تھے جن کو پچاس دینار یعنی چھ سو درہم کی ایک تھیلی ملی تھی۔ دوسرے عباد بن بشر تھے جو تیرہ مثقال (۱ مثقال = ۱ ۱/۲ درہم) کی ایک تھیلی لائے تھے۔ دونوں اپنا مال غنیمت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے تھے لیکن آپ نے ان میں سے کچھ خمس نہ لیا اور ان دونوں کو ان کا مال بخش دیا[۱۲] ۳ھ کی کل یہی مہمیں تھیں جن میں مال غنیمت ملا تھا۔ ۴ھ میں پیش آنے والی چھوٹی بڑی مہموں کی تعداد سات تھی۔ ان میں سے سریہ ۶۲۵-۲۶ قطن میں شامل ایک سو پچاس مجاہدین میں سے ہر ایک کو سات اونٹ اور مجموعی طور سے بشمول خمس وصفی رسول ۱۲۶۰ اونٹ ملے تھے[۱۳] جن کی کل قیمت ساڑھے پچاس ہزار درہم کے لگ بھگ تھی یعنی فی کس تین سو درہم سے کم حصہ ملا تھا۔ اسی سال غزوۂ بنی نضیر ہوا جس میں مدینہ کا دوسرا بڑا یہودی قبیلہ مدینہ سے نکالا گیا۔ مسلمانوں کو ہتھیاروں کی شکل میں پچاس زرہ بکتر اور اتنے ہی آہنی خود اور تین سو چالیس تلواریں ہاتھ لگی تھیں۔ غالباً آخذ کا بیان صحیح ہے کہ یہودی تارکین اپنی جلا وطنی کے سفر پر جاتے وقت بیشتر ہتھیار معاہدے کے خلاف اپنے کجاووں میں چھپا کر لے گئے تھے۔ ان ہتھیاروں کی قیمت چند ہزار درہم سے کسی طور زیادہ نہ تھی لیکن اصل قیمت کی چیز ان کی جائداد غیر منقولہ تھی جو گڑھیوں (آطام)، باغات (البساتین)، مکانات اور کھیتوں پر مشتمل تھی۔ واقدی کا بیان ہے کہ عرب دستور کے مطابق بنو نضیر بھی اپنے کھجور کے باغوں میں بڑے پیمانے پر کاشت (زرع کثیر) کرتے تھے۔ اس جائداد کی مکمل تفصیلات یا مالیت کے بارے میں ہمارے آخذ خاموش ہیں البتہ

بعض اشارے ایسے ملتے ہیں جن کی بنا پر اس کی مالیت کا کچھ اندازہ ضرور ہوتا ہے۔ ایک روایت کے مطابق یہ جائدادیں غریب مہاجرین اور دو انصاری غریب حضرات سہل بن حنیف اور ابو دجانہ میں تقسیم کر دی گئی تھیں مگر دوسری روایات کے مطابق اموال بنی نضیر صفایا کے زمرہ میں شامل تھے یعنی کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے جسے چاہتے تھے عطا فرماتے تھے۔ بعض عطا نصیبوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں حضرات حضرات ابوبکر و عمر کو دو کنویں اور ان سے متعلقہ آراضی بئر حجر اور بئر جرم نامی بالترتیب ملے تھے جب کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف کو سعالہ نامی جائداد ملی تھی جو بعد میں مال سلیم کے نام سے بھی مشہور ہوئی۔ الفرطہ نامی جائداد حضرت صہیب بن سنان کو کلیتاً اور البویلہ نامی آراضی حضرات زبیر بن عوام اور ابو سلمہ بن عبدالاسد مخزومی کو مشترکہ طور پر عطا کی گئی تھی۔ مذکورہ بالا دو انصاریوں کو ابن خرشہ یہودی کی جائداد ملی تھی۔ ایک روایت کے مطابق اہل بیت اور خاندان عبدالمطلب کو اموال بنی نضیر سے اتنے جو اور کھجور کا عطیہ ملتا تھا جو سال بھر کے لئے کفایت کرتا تھا۔ بہر حال ہمارے مذکورہ بالا مفروضہ معیار کے مطابق اس پورے غیر منقولہ مال کی مالیت سات آٹھ لاکھ درہم کے درمیان رہی ہوگی اور وہ اوسط معیار پر ایک ڈیڑھ ہزار مسلمان افراد کی آبادکاری کے لئے کافی رہی ہوگی مسلمانوں کو اس غزوہ میں نقد اور مال و اسباب کی صورت میں کچھ نہیں ملا تھا۔ غزوہ بنی قینقاع کی طرح اس مہم کے اختتام پر جلاوطنی سے قبل یہودیوں نے مسلمانوں سے اپنے قرض کی رقمیں وصول کی تھیں۔ حضرت اسید بن حضیر پر ایک سو بیس دینار یعنی چودہ سو چالیس درہم کی رقم مع سود واجب تھی۔ قرض خواہ مہاجن ابو رافع سلام بن ابی الحقیق نے اپنے اصل مال یعنی اسی دینار یا نو سو ساٹھ درہم پر مصالحت کرکے رقم وصول کرلی تھی[۳۶]

۵ھ/۶۲۶-۲۷ء میں صرف پانچ مہمیں پیش آئیں جن میں سے تین میں مال غنیمت حاصل ہوا تھا جس کی مالیت اتنی کم تھی کہ ایک ہزار سپاہ کے حصے میں فی کس چند درہم بھی نہ پڑے ہوں گے۔ غزوہ مریسیع میں اسلحہ و اسباب کی غیر متعینہ مقدار کے علاوہ دو ہزار

اونٹ اور پانچ ہزار بھیڑ بکریاں مال غنیمت میں ملی تھیں۔ مزید دو سو خاندان قیدی بنا لیے گئے تھے مگر ان میں سے آدھے خاندانوں کو اس خوشی میں بلا معاوضہ رہا کر دیا گیا تھا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے سردار کی بیٹی حضرت جویریہ بنت حارث خزاعی کی شادی ہو گئی تھی جب کہ باقی نصف نے زر فدیہ ادا کر کے رہائی پائی تھی بعض قرینوں سے عام قیدی کا زرِ فدیہ چھ فرائض (صدقہ میں لیے جانے والے اونٹ) تھا۔ خود حضرت جویریہ نے اپنی آزادی کا معاوضہ نو اوقیہ سونا یعنی تقریباً چار ہزار درہم رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ادا کیا تھا[32] غالباً دو لاکھ درہم کا تخمینہ اس پورے مال غنیمت کا رہا ہوگا۔ غزوۂ خندق میں مسلمانوں کو کوئی مال غنیمت نہیں ملا سوائے دو چار دشمن سپاہیوں کے سلب[33] کے جس کی قیمت دو چار ہزار درہم بھی نہ رہی ہوگی۔

اس برس کی آخری جنگ جس میں مسلمانوں کو کافی دولت ملی غزوہ بنی قریظہ کے نام سے جانی جاتی ہے۔ اسلحے میں پندرہ سو[1500] تلواریں، تین سو[300] زرہ بکتر، دو ہزار[2000] نیزے اور پندرہ سو[1500] چمڑے اور لوہے کے خود اور ڈھالیں تھیں[35]۔ عرفات[36] اور برکات احمد کی تحقیق نے اب ثابت کر دیا ہے کہ بنی قریظہ کے قتل عام اور ان کے عورتوں اور بچوں کو غلام بنا کر بیچے جانے کی کہانی من گھڑت ہے تاہم اگر مقبول عام روایات کو تسلیم کر لیا جائے تو تقریباً ایک ہزار عورتیں اور بچے جن میں موخرالذکر کی تعداد تین گنے سے بھی زیادہ تھی غلام بنا کر بیچ دیئے گئے تھے[37]۔ خود مدینے کے ایک یہودی تاجر ابوالشحم نے ان میں سے دو عورتوں اور ان کے چھ بچوں کو محض ایک سو پچاس دینار یا اٹھارہ سو درہم میں خرید لیا تھا۔ اس کے علاوہ اسباب میں گھریلو سامان (اثاث) برتن (آنیہ) کپڑے (ثیاب) ملے تھے۔ جانوروں میں اونٹ، گائے بکری بھیڑ شامل تھے اور ان سب سے بڑھ کر ان کی غیر منقولہ جائداد جو ان کے گڑھیوں (آطام) مکانات باغات اور کھیتوں پر مشتمل تھی مال غنیمت میں ہاتھ آئی تھی[38]۔ مآخذ میں ان کے مسلم حصہ داروں کا کافی تفصیل کے ساتھ ذکر ملتا ہے۔ مسلمان مجاہدین کی تعداد تین ہزار[3000] افراد اور چھتیس[36] گھوڑ دل

پر مشتمل تھی اور جن کے مجموعی تین ہزار بہتر حصے لگائے گئے تھے روایت کے بموجب ہر مسلم شہسوار کو ۵۴ دینار[۱۴۱] یا پانچ سو چالیس درہم حصہ ملا تھا اور ہر پیادہ کو دو دینار یا ایک سو اسی درہم۔ اس طرح کل حصوں کی مجموعی رقم پچپن ہزار اسی دینار یا؟ لاکھ ساٹھ ہزار آٹھ سو چالیس درہم بنے گی۔ اس میں اگر صفی رسول اور خمس ریاست کی رقم شامل کر دی جائے تو لگ بھگ ستر ہزار دینار یا ساڑھے آٹھ لاکھ درہم آئے گی مجموعی تخمینے یقیناً متاثر کرنے والے ہیں لیکن افراد پر فی کس تقسیم کی صورت میں اس مال غنیمت کی اصل حقیقت کھلتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کی آبادی کا ایک حصہ بھی اوسط درجے میں مال دار نہ ہوا تھا۔ البتہ یہ حقیقت ہے کہ غیر منقولہ جائداد سے چھ سات سو افراد یا سو پچاس خاندان مستقل طور سے صاحب جائداد ہو گئے ہوں گے کہ یہی بنو قریظہ کی کل آبادی تھی۔

مال غنیمت کے اعتبار سے ۶ھ / ۶۲۷-۲۸ء سرایا کا سال تھا اگرچہ اس برس کل اکیس غزوات و سرایا واقع ہوئے تھے۔ اور جن مہموں میں مال غنیمت ملا ان کی کل تعداد صرف سات یعنی ایک تہائی تھی۔ محمد بن مسلمہ کے سریہ قرطاء میں کل ایک سو پچاس اونٹ اور تین ہزار بکریاں تیس نفری دستے کو ملی تھیں[۱۴۲] تین ماہ بعد عکاشہ بن محصن کے سریہ غمر میں چالیس مسلم دستہ کو صرف دو سو اونٹ ملے تھے[۱۴۳] جب کہ ابو عبیدہ کے سریہ ذوالقصہ میں تعداد و مقدار میں مویشی و اسباب ملا تھا[۱۴۴] حضرت زید بن حارثہ کے سریہ العیص میں ایک سو ستر مسلم مجاہدین کے دستے نے ایک قریشی کارواں پر چھاپہ مار کر کافی مقدار میں چاندی اور دوسرے مال و اسباب پر مشتمل سامان تجارت اور دو قیدی پکڑے لیکن بعد میں دختر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سفارش و رشتہ داری کی بنا پر ایک قیدی اور سارا سامان واپس کر دیا گیا۔ صرف ایک قیدی کا زر فدیہ کل مال غنیمت تھا[۱۴۵] کے اپنے دوسرے سریہ میں حضرت زید کے پندرہ نفری دستے نے مال غنیمت دو سو اونٹ اور تقریباً ایک سو ستر بھیڑ بکریاں حاصل کیں[۱۴۸] اور اس برس کی صحابی مہم

کی تیسری مہم میں اگرچہ کافی مال ملا تھا لیکن دشمنوں نے مسلمان ہونے کا دعویٰ کیا لہٰذا وہ سب کا سب واپس کر دیا گیا[۹۶]۔ سریہ فدک میں حضرت علی اور ان کے سو مسلم مجاہدین کو پانچ سو اونٹ اور دو ہزار بھیڑ بکریاں مال غنیمت میں حاصل ہوئیں[۹۵]۔ اس برس کی آخری مہم جس میں ایک کنیز حاصل ہوئی تھی حضرت زید کی کمان میں بنو فزارہ کے ایک خاندان کے خلاف بھیجی گئی تھی۔ وہ باندی ایک مسلمان کے نکاح میں آ گئی[۹۸]۔ اس طرح مجموعی طور سے کل گیارہ بارہ سو اونٹ اور سوا پانچ ہزار بھیڑ بکریاں تھیں اور دو قیدیوں میں سے ایک کنیز بنائی گئی جب کہ دوسرے نے زرفدیہ ادا کر دیا۔ اس پورے مال غنیمت کی مجموعی قیمت پچاس پچپن ہزار درہم سے زیادہ نہ تھی جس کو اگر تقریباً چار سو مجاہدین پر تقسیم کر دیا جائے تو فی کس سوا سو درہم حصہ پڑتا ہے۔

۷ھ/۲۸-۶۲۹ء کی پہلی مہم مسلم مجاہدین کے لئے کافی زرخیز ثابت ہوئی۔ یہ غزوہ خیبر تھا۔ اسلحہ کافی بڑی تعداد میں ہاتھ لگا تھا۔ دو دبابہ اور ایک مرمت طلب منجنیق کا بصراحت ذکر ملتا ہے مگر باقی دوسرے اسلحہ کی تعداد کا ذکر صرف خیبر کے سات قلعوں کے گروپ میں ایک میں ملتا ہے قلعہ القوس میں سو زرہ بکتر، چار سو تلواریں، ایک ہزار نیزے اور اور پانچ سو عربی کمانیں مع اپنے ترکشوں کے ملی تھیں۔ مورخین کا دعویٰ ہے کہ خیبر میں یہودی جنگ جوؤں کی تعداد دس ہزار تھی اور وہ سب مسلح تھے۔ اس اعتبار سے اسلحہ کی مقدار کافی رہی ہوگی اور وہ ایک چھوٹی موٹی فوج کو کامل طور پر مسلح کرسکنے کی صلاحیت رکھتی ہوگی۔ اس کے علاوہ کافی بڑی تعداد میں جس کی صراحت نہیں ملتی مویشی، کھالیں اور اسباب بھی ملا تھا۔ مال و اسباب میں ہر قسم کا گھریلو سامان (اثاث) کپڑے اور چادریں (بزاور قطائف) چاندی سونے اور دوسری دھاتوں اور مٹی کے برتن (اوانی)، چمڑے کے فرش وفروش اور جاجمیں (زلوات)، نقد وجنس کے دفینے اور کافی مقدار میں جانوروں کا چارہ شامل تھا۔ غذائی اجناس میں جو، کھجور، گھی (سمن)، شہد، تیل (زیت) اور مکھن (ودک) شامل تھا۔ صرف قلعۂ صعب بن معاذ میں یمنی کا مدار کپڑے کے بیس تھان (علم)،

اور پندرہ سو چادریں (قطائف) ملی تھیں۔ ابی الحقیق یہودی کے مدفون خزانے سے جو زیورات و نقد حاصل ہوا تھا ان میں بازو بند (اسورہ) کڑے (دمالف) جھانجھریں (خلاخل) چھوٹی انگوٹھیاں (خواتم)، بچھوے (فتخ) طلائی آویزے (قیراط) اور موتی کے ہار (نظم) کے علاوہ سونے چاندی کے سکے بھی شامل تھے۔ کھانے پینے کی اشیاء اور چارے کے بارے میں ذکر آیا ہے کہ ان کا ذخیرہ سال بھر کے لئے یہودی ساکنان خیبر کے لئے کافی ہوتا۔[۵۵] بہر حال اس سلسلے میں یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئیے کہ سات قلعوں کے گروپ میں سے صرف دو النطاۃ اور الشق کی فتح کے بعد یہودیوں نے بقیہ پانچ گروپوں، الکتیبہ، الوطیح، سلالم وغیرہ کی فتح سے پہلے صلح کر لی تھی لہٰذا جو کچھ مال غنیمت ملا تھا اس کا تعلق پہلے دو گروپوں کے مفتوحہ قلعوں سے تھا اور ظاہر ہے کہ مسلمانوں کو نقد و جنس میں زیادہ سے زیادہ ½ حصہ ہاتھ لگا تھا۔ ایک حوالہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مسلم شہسوار کو ۱۱۲ دینار اور پیادہ کو اس کا تہائی حصہ کل نقد و جنس مالِ غنیمت سے ملا تھا۔ اس طرح غیر منقولہ مال کی مالیت دس ہزار دینار یا ایک لاکھ بیس ہزار درہم کے قریب ہوتی ہے اس میں ہتھیاروں اور اشیاء خورد و نوش کی قیمت شامل نہیں ہے۔ صلح کے مطابق مسلم فاتحین کو، جن کی تعداد سولہ سو تھی، یہودی غیر منقولہ جائداد پر جو باغات کھیتوں مکانات اور قلعوں پر مشتمل تھی مالکانہ حقوق حاصل ہو گئے تھے اور اس کے نتیجہ میں خیبر کی کل پیداوار کے نصف کے وہ مستحق بن گئے تھے

خیبر کی پیداوار میں سے مسلمانوں کا نصف حصہ حسب ذیل تھا۔

کھجور	۴۰,۰۰۰	وسق
جو	۱۵,۰۰۰	صاع
نوی	۵,۰۰۰	صاع [۵۶]

خیبر کے مال غنیمت میں اصل اہمیت اس غیر منقولہ جائداد سے ملنے والی پیداوار کی ہے جس نے مسلم مجاہدین کو ایک مستقل آمدنی کا ذریعہ فراہم کیا تھا لیکن

یہ واضح رہے کہ یہ ذریعہ آمدنی صرف سولہ سو مجاہدین یا ان کے حصص کے خریداروں اور کچھ غریب مسلمانوں تک محدود تھا۔ ان حصوں کی مالیت کا اندازہ کچھ واقعات سے ہوتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو غفار کے ایک مجاہد کا حصۂ خیبر دو اونٹوں (بعیرین) کے عوض خرید اتھا جب کہ حضرت ثبیتہ بنت حنظلہ (اسلمیہ) نے ایک بعیر سات دینار یا ۸۴ درہم میں بیچا تھا[۵۵]۔ بعد میں (غالباً عہد عثمانی وعہد معاویہ میں) بالترتیب حضرت عثمان نے اشعریوں سے ان کے سو وسق کھجور کا حصہ اور رہاویوں نے اتنا ہی حصہ حضرت معاویہ کے ہاتھ پانچ ہزار دینار[۵۶] یا ساٹھ ہزار درہم کے عوض بیچ دیا تھا۔ بہرحال عہد نبوی میں ایک حصہ کی قیمت دو سو درہم کے لگ بھگ تھی اور اس طرح مجموعی حصوں کی قیمت تین لاکھ ساٹھ ہزار درہم بنتی ہے۔ اس میں نوے ہزار درہم کی رقم خمس میں شامل کر دی جائے تو مجموعی مالیت ساڑھے چار لاکھ درہم کے قریب ہو جاتی ہے ہتھیاروں اور سامان خورد ونوش کو بھی شامل کرنے کے بعد پانچ لاکھ درہم کل مالیت بنتی ہے۔

خیبر کے اردگرد واقع دوسری تین یہودی بستیوں سے خیبر جیسی شرائط پر صلح ہوئی تھی اور ان کی پیداوار کا نصف مسلم مجاہدین کا حصہ ٹھہرا تھا۔ یہ بستیاں فدک، وادی القریٰ، اور تیما تھیں۔ ان میں سے موخر الذکر کے بارے میں آیا ہے کہ اس نے جزیہ پر صلح کی تھی[۵۷]۔ ان بستیوں سے حاصل شدہ مال کی قیمت کا بصراحت ذکر نہیں ملتا۔ البتہ فدک کے بارے میں عہد فاروقی کا ایک تخمینہ یہ تھا ہے کہ اس کے یہودی باشندوں کو جب جلا وطن کیا گیا تھا تو ان کے نصف حصے کی قیمت پچاس ہزار درہم ٹھہری تھی جو ان کو ادا کی گئی تھی[۵۸] گویا ان کی کل آراضی کی قیمت ایک لاکھ درہم تھی۔ بہرحال ایک موٹے سے اندازے کے مطابق خیبر اور اس کی تین نواحی بستیوں کی آراضی اور ان سے حاصل ہونے والے تمام نقد وجنس کے مال غنیمت کی مالیت حد سے حد دس لاکھ درہم رہی ہوگی۔

اس برس کی دوسری مہموں میں سریہ نجد میں حضرت ابوبکر کو برائے نام مال غنیمت

ملا تھا جب کہ سریہ فدک رہزنوں کے ایک قبیلہ سے غالب بن عبداللہ اور ان کے دو سو ساتھیوں کو ستر سو اونٹ یا ان کی مالیت کے دوسرے مویشی ہاتھ لگے تھے اسی طرح صحابی موصوف نے اپنی میفعہ کی مہم میں اور حضرت بشیر بن سعد نے جناب کی مہم میں جو بالترتیب ایک سو تیس اور تین سو افراد پر مشتمل تھیں اور جن کی حیثیت تعزیری تھی خاصے مویشی ملے تھے[۱۱] اندازہ یہ ہے کہ ان چھوٹی چھوٹی مہموں سے کل مال غنیمت پچاس ہزار درہم سے کسی طرح بھی زیادہ نہ رہا ہوگا۔

سنہ ہجری کے آٹھویں برس لگ بھگ بیس مہمیں پیش آئیں۔ سریہ کدید میں دس نفری مسلم دستے کو مویشیوں اور قیدیوں کے زرفدیہ کی شکل میں کچھ مال غنیمت ملا تھا لیکن اس کی مالیت کا ذکر نہیں ملتا[۶۲]۔ البتہ دوسری مہم سریہ سی میں چار سو تیس اونٹ یا ان کے برابر بھیڑ بکریاں ملیں[۶۳] غزوہ موتہ میں سلب کی شکل میں کچھ مال ملا تھا جس میں ایک دشمن سپاہی کا خود بھی تھا اور اس میں ایک موتی (یاقوتہ) جڑا ہوا تھا جس کی قیمت عہد فاروقی میں سو دینار یا بارہ سو درہم لگی تھی[۶۴] سریہ ذات السلاسل میں حضرت عمرو بن عاص اور ان کے تین سو ساتھیوں کو چند مویشی اور اونٹ ملے تھے جو صرف ان کی غذا کے کام آئے[۶۵] سریہ خضرہ میں سولہ نفری مسلم دستے کو دو سو اونٹ اور ایک ہزار بھیڑ بکریاں حاصل ہوئیں۔ ان کے علاوہ کچھ قیدی بھی پکڑے گئے تھے جن سے زرفدیہ ملا[۶۶] اندازہ ہے کہ ان مہموں میں حاصل شدہ مال غنیمت کی مالیت چالیس پچاس ہزار درہم سے زیادہ نہ رہی ہوگی۔ مگر اس برس کا سب سے بڑا مال غنیمت نقد و جنس کی شکل میں غزوہ حنین میں ملا تھا۔ اس میں چھ ہزار قیدی، چوبیس ہزار اونٹ چالیس ہزار سے زیادہ بھیڑ بکری اور چار ہزار اوقیہ چاندی (تقریباً ایک لاکھ ساٹھ ہزار درہم) نقد حاصل ہوا تھا۔ قیدی تو سب کے سب بلا معاوضہ صلۂ رحمی میں آزاد کر دیئے گئے تھے۔ البتہ بارہ ہزار مسلم سپاہ میں ہر شہسوار کو بارہ اونٹ اور ایک سو بیس بھیڑ بکری اور ہر پیادہ کے حصہ میں اس کے ایک تہائی

آئے تھے[۶۷] مال غنیمت کی کل مالیت گیارہ لاکھ بیس ہزار درہم بنتی ہے۔

۹ھ کی نو مہموں میں سے آٹھ میں کچھ نہ کچھ مال غنیمت ضرور ملا تھا تاہم اس کی مقدار بہت کم تھی۔ سریہ انبا میں کچھ قیدی اور غالباً کچھ سامان بھی ہاتھ لگا تھا۔ ان قیدیوں میں کچھ بلا معاوضہ انسانیت کے ناتے رہا کر دیئے گئے تھے جب کہ کچھ نے زر فدیہ ادا کیا تھا۔[۶۸] سریہ قطبہ بن عامر میں سو اونٹ یا ان کے مساوی مواشی ملے تھے[۶۹] اس برس کی پانچویں مہم حضرت علی کے سرکردگی میں ڈیڑھ سو کی مسلم فوج کو فلس کے علاقے سے کافی مواشی اور قیدی ملے تھے[۷۰] غزوہ تبوک کے دوران حضرت خالد بن ولید کے سوا چار سو کے لگ بھگ دستے کو دو ہزار[۷۱] اونٹ، آٹھ سو گھوڑے، چار سو ڈھالیں اور زرہ بکتر اور اتنے ہی نیزے ملے تھے۔

۱۰ھ کی اکلوتی مہم میں حضرت علی کے سپاہیوں کو یمن میں کچھ مواشی، کپڑے اور قیدی ہاتھ لگے تھے اور ان میں سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک پرانے عزیز دوست حضرت ضماد بن ثعلبہ ازدی کے قبیلے سے حاصل ہونے والے مال غنیمت کو قرابت نبوی کی بنا پر واپس کر دیا گیا تھا۔[۷۲] ان دو برسوں کی کل مہموں میں حاصل ہونے والے مال غنیمت کی مجموعی مالیت پانچ لاکھ درہم سے کسی طور زیادہ نہ رہی ہوگی۔

عہد نبوی میں پیش آنے والے تمام سریوں اور غزوؤں میں یہی کل مال غنیمت ہاتھ لگا تھا۔ اگر ان تمام مہموں کا تجزیہ کیا جائے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کل مہموں کے صرف ایک تہائی یا اس سے کچھ زیادہ میں مال غنیمت ملا تھا۔ اور بیشتر مہموں میں وہ بہت معمولی تھا۔ جہاں تک مجموعی تخمینہ کا تعلق ہے وہ قریب ساٹھ لاکھ درہم کے آتا ہے جو بظاہر کافی بڑی اور خیرہ کن رقم معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت اسلامی ریاست اور مسلم معاشرہ کو اتنی آمدنی نہیں ہوئی تھی۔ ہمارے مورخین اور تجزیہ نگار بہت سے عوامل اور حقائق سے آنکھیں موند لیتے ہیں جن سے مال غنیمت کی قدر و قیمت کافی

گھٹ جاتی ہے۔ لہٰذا مدنی معیشت میں اس ذریعہ آمدنی کے حصہ تناسب کو
جاننے کے لئے ان حقائق کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

اول یہ کہ اموال غنیمت سے حاصل ہونے والی کل رقم کتنے افراد امت
کے لئے کافی رہی تھی؟ بعض حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں ایک اوسط
درجہ کے خاندان کے لئے اوسط درجہ کا خرچ ایک سال میں تقریباً تین ہزار درہم
میں چلتا تھا۔ اس اعتبار سے مذکورہ بالا تخمینہ کردہ رقم محض دو ہزار سرسٹھ خاندانوں
کے لئے کافی ہوسکے گی۔

دوسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ دس سالہ مہم جوئی کے نتیجہ میں محض آمدنی ہی نہیں
ہوئی تھی بلکہ مہموں کی تنظیم، ترتیب ہتھیاروں کی خرید وحصول، سپاہیوں کی خورد ونوش
ولباس اور سواری کے جانوروں وغیرہ کی فراہمی پر بھی کافی خرچ آتا تھا۔ ہر مہم کے
بارے میں الگ الگ یا مکمل خرچ کی تفصیل تو نہیں ملتی لیکن خوش قسمتی سے بعض
اشارے، حوالے اور نکات ایسے ملتے ہیں جو مصارف کا ایک موٹا سا اندازہ ضرور فراہم
کردیتے ہیں۔ غزوہ احد پر تین ہزار کے مکی لشکر نے لگ بھگ پچاس ہزار دینار یا
چھ لاکھ کی رقم صرف کی تھی۔ فتح مکہ کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ نے غریب مسلمانوں
میں تقسیم کرنے اور دوسری ضروریات پوری کرنے کے لئے ایک لاکھ تیس ہزار درہم تین
مالدار مکیوں سے قرض لئے تھے۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ دس ہزار کے لشکر
پر کتنا خرچ آیا ہوگا۔ غزوہ تبوک کی تیاری پر تقریباً ستر ہزار درہم حضرت عثمان بن عفان
نے تنہا خرچ کئے تھے جو ایک روایت کے مطابق لشکر کے کل مصارف کا ایک تہائی
تھا یعنی کل دو لاکھ دس ہزار کی رقم خرچ ہوئی تھی۔ ظاہر ہے کہ تیس ہزار سپاہ، بیس
ہزار اونٹوں اور دس ہزار گھوڑوں پر مشتمل لشکر گراں کا یہ کل خرچ نہ تھا بلکہ صرف ان
غریب مجاہدین کے سازوسامان اور سواری کا خرچ تھا جو اپنے ذرائع سے اس کا
انتظام نہیں کرسکتے تھے۔ ان شہادتوں کی روشنی میں ان مصارف کا اندازہ لگایا جا

سکتا ہے جو دس سال کے عرصے میں پیش آنے والی مہموں پر ہوئے تھے۔ ان مہموں میں ۳۴ دس افراد سے کم پر مشتمل تھیں جب کہ ۹ میں سو دو سو سپاہیوں کے درمیان ۵ دو سو تین سو کے بیچ، ۲ تین چار سو افراد پر، تین چار پانچ سو سپاہ پر، ایک سات سو سپاہیوں پر اور دو تین ہزار سپاہ پر مشتمل تھیں۔ جب کہ غزوات میں ایک سو سے کم مجاہدین پر، پانچ دو سو افراد پر، تین تین سو اور چار سو پر، دو چار سو اور پانچ سو سپاہیوں پر اور اتنی ہی چھ سو سات سو افراد، چھ ایک ہزار سے دو ہزار اشخاص پر، دو تین ہزار سپاہ پر اور اتنی ہی بارہ ہزار سپاہ پر اور ایک ایک بالترتیب دس ہزار اور تیس ہزار مجاہدین پر مشتمل تھیں[۴۲]۔ اس طرح کل مسلم سپاہ کی تعداد تقریباً ایک لاکھ افراد تک پہونچتی ہے۔ غزوہ احد پر قریشی خرچ کے مطابق ان پر اوسط خرچ پندرہ سولہ لاکھ دینار یا لگ بھگ دو کروڑ درہم خرچ آنا چاہئے لیکن اگر مسلمانوں کی کمزور معیشت اور اقتصادی ابتری کے پیش نظر ایک چوتھائی سے بھی کم فرض کرلیا جائے تو چالیس پچاس لاکھ درہم سے کسی طور پر کم نہ رہا ہوگا۔

اس کے علاوہ مسلمانوں نے اپنے جنگی قیدیوں پر اپنی گرہ سے خرچ کیا تھا۔ بدر کے قیدیوں کو کھلایا پلایا اور بہتر سے بہتر طریقے سے رکھا یہاں تک کہ بعض خود بھوکے رہے مگر ان کے کھانے پینے میں کمی نہ کی[۴۳]۔ جنگ حنین کے قیدیوں کے لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی ہزار نئے کپڑے خرید کر منگوائے اور اپنے برہنہ دشمنوں کی پردہ پوشی کی[۴۴]۔ اس کے علاوہ کئی اور موقعوں پر اپنے قیدیوں کے کھانے پینے اور لباس پر خاصا خرچ کیا۔

اسی ضمن میں یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ بعض معرکوں میں مسلمانوں کو خاصا مالی نقصان بھی اٹھانا پڑا۔ غزوہ احد میں مسلمانوں کی کھڑی فصلیں تباہ کردی گئیں[۴۵]۔ واقدی نے اس سلسلہ میں کافی اہم تفصیلات فراہم کی ہیں۔ کرز بن جابر فہری نے معرکہ آرائی باقاعدہ شروع ہونے سے پہلے مدینہ کی چراگاہ پر غارت گری کی تھی[۴۶]۔ اسی طرح

بدر کے دوسرے سال ابو سفیان کے زیر قیادت ایک مکی دستے نے مدینہ کے باغوں اور کھیتوں کو تاراج کر دیا تھا[۸۱]۔ غزوہ خندق کے موقع پر مدینہ کے محاصرہ کے دوران احزاب کے مختلف شرکا نے مدینہ کے اردگرد کافی توڑ پھوڑ مچائی تھی[۸۲]۔ حضرت زید بن حارثہ کی سرکردگی میں جانے والا مسلمانوں کا ایک تجارتی کارواں لوٹ لیا گیا تھا[۸۳]۔ یہ اور ایسے متعدد واقعات ہیں جو بتاتے ہیں کہ فوجی و جانی نقصانات کے علاوہ جو کہ معرکہ آرائی میں ناگزیر ہیں مسلم معاشرہ کو مالی نقصانات بھی کافی اٹھانے پڑے تھے۔ اگرچہ ان کا تناسب اموال غنیمت کی آمد کے مقابلے میں کافی کم تھا تاہم ان کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے کیونکہ جنگ و جدال میں اموال غنیمت کے حصول اور مہموں پر اخراجات اور دوسرے مالی نقصانات کے وقوع کے درمیان موازنے اور مصارف کو آمدنی سے منہا کرنے کے بعد ہی صحیح میزان نکلتا ہے۔

اب آخر میں ایک نکتہ پر غور کرنا رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ آخر مدنی مسلم معیشت میں جنگوں اور معرکوں سے حاصل شدہ مال غنیمت کا تناسب کیا تھا؟ ظاہر ہے کہ مسلم اقتصادی و مالی نظام کا مطالعہ بحث طلب بھی ہے اور وقت طلب بھی لیکن مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ مسلم معاشرہ کے متعدد ذرائع آمدنی تھے جن میں تجارت، زراعت، صنعت و حرفت اور مزدوری خاص تھے۔ ان میں سے اول الذکر دو ذریعے مسلم معیشت کی ریڑھ کی ہڈی تھے۔ اور ان کے ذریعہ مسلمانوں نے ہجرت کے بعد عہد نبوی ہی میں کافی دولت جمع کر لی تھی۔ حضرت عثمان بن عفان نے تبوک کے موقعہ پر تنہا ستر ہزار درہم مسلم فوج کے لئے فراہم کئے تھے اور ظاہر ہے کہ یہ رقم ان کی کل دولت نہ تھی۔ ان کے علاوہ حضرات ابو بکر، عمر، عبدالرحمٰن بن عوف، طلحہ بن عبید اللہ تیمی، سعد بن ابی وقاص، سعد بن عبادہ، سعد بن معاذ، عباس بن عبدالمطلب، عاصم بن عدی، محمد بن مسلمہ اور متعدد دوسرے مہاجر اور انصاری دولتمندوں میں تھے جن کی منقولہ و غیر منقولہ جائدادیں لاکھوں درہم سے متجاوز تھیں

اور یہ سب کی سب تجارت یا زراعت کے ذریعہ حاصل کی گئی تھیں[۴۵] چنانچہ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ کل پچیس ہزار مسلم خاندان اسلامی ریاست میں تھے اور ہر مسلم خاندان اوسطاً محض تین ہزار درہم سالانہ جو سب سے کم تھا خرچ کرتا تھا تو ایک سال کا کل خرچ سات کروڑ پچاس لاکھ درہم آئے گا اور دس سال کا اوسط پچھتر کروڑ درہم ہوگا۔ اس کے مقابلے مال غنیمت کی مجموعی رقم کا تناسب ایک فیصد سے کچھ زیادہ آئے گا اور مہموں پر مصارف اور دوسرے مالی نقصانات کو منہا کرنے کی صورت میں تو برائے نام رہ جائے گا۔

لیکن ان اعداد و شمار سے اس غلط فہمی میں نہ پڑ جانا چاہیے کہ اموال غنیمت کا مسلم معیشت میں کوئی حصہ ہی نہ تھا یا مسلمانوں کو اس کی اقتصادی اہمیت کا اندازہ نہ تھا۔ دراصل اس ذریعہ آمدنی کا اصل حصہ و کردار مسلم معیشت کو مستحکم کرنے میں خاصا اہم رہا تھا۔ بہت سے مسلم مجاہدین نے اسی ذریعہ آمدنی سے غیر منقولہ جائدادیں خریدی تھیں اور پھر ان کی بنیاد پر پہلے اپنی ذاتی اور نتیجہ میں ملی اقتصادیات و معیشت کو مستحکم بنایا تھا۔ اموال غنیمت کے اقتصادی پہلوؤں سے اسلامی معاشرہ کو کسی درجہ میں انکار نہیں تھا اور نہ اب کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں دو اہم نکتوں کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیے اول یہ کہ اموال غنیمت سیاسی و مذہبی محرکات و عوامل کی بنا پر لڑی جانے والی مہموں کا نتیجہ تھے نہ کہ خود ایک عامل و محرک۔ دوسرے یہ کہ مسلم معیشت میں ان کا تناسب و کردار اتنا تھا کہ انھوں نے ایک نقطہ آغاز فراہم کر دیا تھا اور بس۔

تعلیقات و حواشی

۱ اس نظریہ کی ابتدا تو دراصل ابتدائی مغربی مورخین کی جارحانہ تحریروں میں ہوئی تھی مگر اس کی علمی انداز میں تشریح و تعبیر لیون کتانی (LEON CAETANI) نے اپنے شاہکار

اور دوسری تصانیف میں کی ہے۔ ANNALI DELL ISLAM

۵۲ ملاحظہ ہو کارل بروکلمن (CARL BROCKELMANN)، HISTORY OF THE ISLAMIC PEOPLES، لندن ۱۹۴۹ء صـ۲۳، صـ۲۴، اور صـ۲۵،

فرانسسکو جبریلی (FRANCESCO GABRILI) MOHAMMAD AND THE CONQUEST OF ISLAM، لندن ۱۹۶۸ء، صـ۴۸، صـ۴۷-۴۹، فلپ کے

حتی (P.K. HITTI) ISLAM: A WAY OF LIFE، لندن ۱۹۷۰ء صـ۱۸-۱۵ ۵۳ فرانسسکو جبریلی، مذکورہ بالا ۵۴ مونٹگمری واٹ

(MONTGOMERY WATT) MUHAMMAD AT MEDINA آکسفورڈ ۱۹۶۸ء، صـ۹-۲ ۵۵ ملاحظہ ہو: وان گروتی بام (VON GRUNEBAUM)

CLASSICAL ISLAM، لندن ۱۹۷۰ء صـ۳۵، ۳۵۔ ۵۶ کارل بروکلمن اور

اس صدی کے بیشتر مغربی مصنفین اسی کے قائل ہیں۔ ۵۷ مونٹگمری واٹ، فرانسسکو

جبریلی اور حتی کی مذکورہ بالا تصنیفات اور دوسری تحریریں اسی نظریہ کی ترجمان ہیں۔

۵۸ ملاحظہ ہو شاہ سلیمان منصور پوری، رحمۃ للعالمین، لاہور ۱۹۲۱ء، دوم صـ۳۱۹، ۳۲۰

۵۹ محمد بن عمر واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسدن جونس (MARSDEN JONES)

لندن ۱۹۶۶ء صـ۲-۴ ۶۰ لیون کیتانی اور مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا خاص کر

موخر الذکر کی تصنیف کا ضمیمہ ب (EXCURSUS B) صـ۳۳۹-۳۳۹

۶۱ مثلاً سریہ بئر معونہ اور سریہ رجیع دونوں تبلیغی جماعتوں کو فوجی رنگ دے دیا گیا ہے۔ یا

عمرۃ القضیہ کو بھی جو محض حج کا سفر تھا فوجی مہم بنا دیا گیا ہے۔

۶۲ واقدی، کتاب المغازی، صـ۱۳-۶، ابن اسحاق، سیرۃ رسول اللہ، انگریزی ترجمہ

اے گلیوم (A. GUILLUME)، لندن ۱۹۵۵ء، صـ۲۸۶-۲۸۱، ابن سعد، الطبقات

الکبری، دار صادر بیروت ۱۹۵۶ء دوم صـ۱۰-۹، طبری تاریخ طبری، مرتبہ محمد ابو الفضل

ابراہیم، قاہرہ ۱۹۶۶ء، دوم صـ۴۰۹-۴۰۳، بلاذری، انساب الاشراف مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء

اول ص۲۶۷-۲۷۰ ۱۳ھ ابن اسحاق ص۲۸۸، واقدی، ص۱۵۱، ابن سعد، دوم ص۱۱۱
طبری، دوم ص۴۱۳، بلاذری، اول ص۳-۲-۳۷۲ ۱۴ھ کارل بروکلمن، ہٹی، فرانسسکو جبریلی
اور مونٹگمری واٹ کی مذکورہ بالا تصانیف ۱۵ھ واقدی، ص۱۰۳-۱۰۰، ابن سعد، دوم
ص۱۹-۱۸، بلاذری، اول ص۲۹۲ ۱۶ھ واقدی، ص۱۰۱-۱۰۰ ۱۷ھ واقدی ایضاً
۱۸ھ غزوہ ذات الرقاع کے دوران (محرم ۵ھ / جون ۶۲۶ء میں) رسول کریم صلی اللہ
علیہ وسلم نے حضرت جابر سے ایک اونٹ چالیس درہم میں خریدا تھا - دلچسپ بات یہ
ہے کہ آپ نے پہلے اس کی قیمت صرف ایک درہم لگائی تھی اور حضرت جابر کے انکار پر مول بڑھاتے
گئے حتیٰ کہ چالیس درہم پر سودا طے ہوا، ملاحظہ ہو واقدی ص۴۰۱-۴۰۰ ۱۹ھ واقدی ص۹۸
۲۰ھ مکمل بحث کے لئے ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص۴۱۸-۴۱۱، واقدی ص۱۴۲-۱۳۸، بلاذری،
اول ص۳۰۴-۳۰۱ ۲۱ھ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت ۱۹۶۰ء، دوم ص۶۴ -
۲۲ھ واقدی، ص۱۴۳-۱۴۲، بلاذری، ص۳۰۳-۳۰۲ نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق، ص۴۱۲
۲۳ھ محمد حمید اللہ، عہد نبوی کے میدان جنگ (انگریزی)، ص۲۱ ابن حجر عسقلانی، الاصابہ فی تمییز الصحابہ
۸۳۲۶ء ۲۴ھ کنز العمال، پنجم ص۲۶۷ ۲۵ھ مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا ص۲۰۹
۲۶ھ واقدی ص۱۷۷-۱۷۹، ابن سعد، دوم ص۲۹-۳۰، بلاذری، اول ص۳۰۹
۲۷ھ واقدی ص۱۸۱، بلاذری، اول ص۳۰۹ ۲۸ھ برکات احمد، MUHAMMAD
AND THE JEWS دہلی ۱۹۸۰ء ص۶۲-۶۶ ۲۹ھ ابن اسحاق ص۴۳۶، واقدی ص۱۸۲-۱۸۹،
ابن سعد دوم ص۳۰-۳۱، بلاذری، اول ص۳۱۰ ۳۰ھ واقدی ص۱۸۳، ابن سعد دوم ص۳۱
بلاذری، اول ص۳۱۰ ۳۱ھ واقدی ص۱۹۸، ابن سعد، دوم ص۳۶، بلاذری، اول،
ص۳۷۴ نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق، ص۶۶۴ ۳۲ھ واقدی ص۲۳۲-۲۳۱
۳۳ھ واقدی ص۳۴۵ - نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، دوم ص۵۰ اور بلاذری، اول ص۳۷۵-۳۷۴
۳۴ھ واقدی ص۳۶۹-۳۷۸، ابن سعد، دوم ص۵۸، بلاذری، اول ص۳۲۹ - نیز ملاحظہ ہو ابن
اسحاق ص۳۷-۳۹؛ قاضی ابو یوسف، کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء ص۳۹ یحییٰ بن آدم، کتاب الخراج

صـ۲۱ ، نیز ابن سعد، سوم صـ۳-۱۲۲ ؎۳۵ واقدی صـ۱۳-۱۲۱۲ ، ابن سعد، دوم صـ۶۴
بلاذری، اول صـ۳۴ ؎۳۶ واقدی صـ۱۳-۱۲۱۲ ، ابن سعد دوم صـ۶۴ ، بلاذری، اول صـ۲-۳۴۱
؎۳۷ ابن اسحاق صـ۶-۵۵۵ ؎۳۸ واقدی صـ۵۱۰ ؎۳۹ ڈبلیو۔ این۔ عرفات
"NEW LIGHT ON THE STORY OF B QURAYZA AND THE-
JEWS OF MEDINA" - جنرل رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن ۱۹۷۶ء، دوم
صـ۱۰۷-۱۰۰ ؎۴۰ مذکورہ بالا صـ۹۴-۷۲ ؎۴۱ واقدی صـ۵۲۳
؎۴۲ واقدی صـ۲۶-۵۱۰ ، ابن سعد، دوم صـ۵۷ ، بلاذری، اول صـ۳۴۷ ؎۴۳ واقدی صـ۵۲۵
؎۴۴ واقدی صـ۳۴-۵۳۳ ، ابن سعد، دوم صـ۵۷ ، بلاذری اول صـ۳۴۶ ؎۴۵ واقدی صـ۵۵۰
ابن سعد دوم صـ۸۵ ، بلاذری اول صـ۳۷۷ ؎۴۶ واقدی، صـ۳۴-۵۵۳ ، ابن سعد، دوم
صـ۸۷ ، بلاذری، اول صـ۳۷۷ ؎۴۷ واقدی صـ۵۵۵ ، ابن سعد ایضاً ، بلاذری ایضاً
؎۴۸ واقدی صـ۵۵۹ ؎۵۰ واقدی صـ۵۶۲ ، ابن سعد، دوم صـ۹۰ ؎۵۱ واقدی صـ۵۶۵
؎۵۲ واقدی صـ۵۰-۶۶۲ ؎۵۳ واقدی صـ۱۱-۶۶۲ نیز ملاحظہ ہو منٹگمری واٹ ،
مذکورہ بالا صـ۲۱۸ ؎۵۴ واقدی صـ۱۹۰-۶۹۱ نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق صـ۲۵-۵۲۲
طبری، سوم صـ۲-۲۰ ، ابو یوسف، مذکورہ بالا صـ۱۵ ؎۵۵ واقدی صـ۸۸-۶۸۷
؎۵۶ واقدی صـ۷۰۲ ؎۵۷ واقدی صـ۶-۷۰۷ ابن اسحاق صـ۵۲۳ ، بلاذری
اول صـ۵۲۲ ، طبری، سوم صـ۱۵ وغیرہ ؎۵۸ واقدی صـ۷۰۰ نیز ملاحظہ ہو بلاذری
فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء صـ۴۵ ؎۵۹ ابن اسحاق صـ۲۵-۵۱۵ ، طبری، سوم صـ۱۵
واقدی صـ۷۱۱ ، بلاذری، اول صـ۳۵۲ ؎۶۰ بلاذری، اول صـ۳۷۹ ؎۶۱ واقدی
صـ۲۸-۷۲۷ ، ابن سعد، دوم صـ۲۰-۱۱۹ ؎۶۲ واقدی صـ۷۵۱ ، ابن سعد، دوم صـ۱۲۵
بلاذری، اول صـ۳۷۹ ؎۶۳ واقدی صـ۵۳-۷۵۲ ، ابن سعد، دوم صـ۱۲۷ ، بلاذری، اول صـ۳۸۰
؎۶۴ واقدی صـ۷۷۹ ؎۶۵ واقدی صـ۷۷۱ ؎۶۶ واقدی صـ۸۰۷ ابن سعد
دوم صـ۱۳۲ ، نیز ملاحظہ ہو بلاذری، اول صـ۳۸۱ ؎۶۷ ابن اسحاق صـ۶۹۲ ، واقدی صـ۲۳-۹۲۲

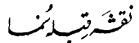
ابن سعد، دوم صـ ۳۵-۱۳۴ اور صـ ۱۵۲ ۶۸ھ ابن اسحاق صـ ۶۶۷، بلاذری اول صـ ۳۸۳
۶۹ھ واقدی صـ ۵۵۷، ابن سعد، دوم صـ ۱۶۲ ۷۰ھ واقدی صـ ۹۸۴، ابن سعد دوم
صـ ۱۶۳، بلاذری، اول صـ ۳۸۲ ۷۱ھ واقدی صـ ۲۹-۱۰۲۷، ابن سعد، دوم صـ ۱۶۶
۷۲ھ واقدی صـ ۸۱-۱۰۸۰، ابن سعد، دوم صـ ۱۰، بلاذری، اول صـ ۳۸۴، نیز ملاحظہ ہو طبری
سوم صـ ۳۲-۱۳۱ ۷۳ھ ابن سعد، سوم صـ ۱۸۵ ۷۴ھ واقدی صـ ۲۰۰-۱۹۹
۷۵ھ واقدی، صـ ۶۴-۸۶۲ ۷۶ھ واقدی صـ ۹۹۱، بلاذری، اول صـ ۳۶۸
نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق صـ ۶۰۳، طبری، سوم صـ ۱۰۲ ۷۷ھ تفصیل کے لئے ملاحظہ
کیجئے میری کتاب ORGANISATION OF GOVERNMENT UNDER
THE PROPHET نیز مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا صـ ۴۲-۳۳۹ ۷۸ھ واقدی
صـ ۴۲-۱۳۸ وغیرہ، انساب الاشراف، اول صـ ۳۰۵ وغیرہ ۷۹ھ واقدی صـ ۵۵-۹۵۰
ابن سعد، دوم صـ ۵۴-۱۵۳، بلاذری، اول صـ ۷-۳۶۶، طبری، سوم صـ ۷-۸۶، نیز ابن اسحاق
صـ ۹۵-۵۹۲ ۸۰ھ واقدی، صـ ۲۰۷ ۸۱ھ ابن اسحاق صـ ۶۰-۲۵۸، واقدی
صـ ۱۳-۱۲، ابن سعد، دوم صـ ۱۰-۹ ۸۲ھ ابن اسحاق صـ ۳۶۱ ۸۳ھ ابن اسحاق
صـ ۷-۵۵۶ وغیرہ ۸۴ھ واقدی صـ ۶۵-۵۶۴ ۸۵ھ حضرات صحابہ کی
دولتمندی کے لئے ملاحظہ ہو، ابن سعد، سوم اول تا آخر، اصابہ، اسدالغابہ ان حضرات
کے تراجم میں۔

المسجد الاقصیٰ
اور اس کے ماحول کی قدیم تاریخ

جناب عبدالباری ایم اے

سورہ بنی اسرائیل کا آغاز ان الفاظ میں ہوا ہے:

سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ	پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندے کو
لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ	ایک رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک
اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا	جس کے ماحول کو اس نے برکت دی
الَّذِیْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِیَهٗ	ہے تاکہ اسے اپنی کچھ نشانیوں کا مشاہدہ
مِنْ اٰیٰتِنَا	کرائے۔

معراج سے متعلق یہ سورہ ہجرت سے ایک سال قبل نازل ہوئی۔ انبیاؑ سابقہ کے ذریعہ مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) کے ماحول کو اللہ نے برکت دی تھی۔ وہ شعائر الٰہیہ کے ظہور کا محل ہے (رحمۃ اللعالمین) اللہ کی نشانیوں میں سے اس ماحول کی پوزیشن سمجھنے کا بھی موقع ملا۔ آنحضرتؐ کو مکہ سے مدینہ ہجرت کرکے اسلام کے اصولوں پر ایک اسٹیٹ قائم کر دینے کا موقعہ آنے والا تھا۔ اس لئے اللہ نے معراج کے وقت آپ کو جامع حکمت کی باتوں اور ہدایات سے نوازا۔ چونکہ بیت المقدس کے ماحول میں بنی اسرائیل کے ہر طرح کے کارنامے ظہور پذیر ہوئے تھے اور آنحضرتؐ تازہ تازہ اس ماحول کا مشاہدہ کرکے آئے تھے اس لئے قرآن کی اس سورہ میں انہی کی گذشتہ

داستان کے حوالے دے دے کر تنبیہ شروع کردی گئی ہے۔ کفار کے لئے ضمناً بنی اسرائیل کے لئے بھی کہ اب یہ آخری موقع دیا جارہا ہے اب بھی نہ سنبھلے تو پھر کہیں کے نہ رہیں گے۔

اوّل بیت

اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ	بیشک سب سے پہلا گھر جو انسان کی عبادت
لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ	کے لئے بنایا گیا وہ وہ تھا جو بکہ (مکہ) میں
مُبَارَکًا وَّھُدًی لِّلْعٰلَمِیْنَ	تھا سارے عالم کے لئے مبارک اور
(قرآن)	ہدایت کا ذریعہ

مکہ کا نام بکا، حضرت داؤدؑ کی زبور میں آیا ہے۔ شامی زبان میں بک کے معنی آبادی کے ہیں (سیرۃ النبیؐ حصہ پنجم ص ۲۴۴)

اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ	حقیقت یہ ہے کہ مہینوں کی تعداد
اللّٰہِ اثْنَا عَشَرَ شَھْرًا	جب سے اللہ نے آسمان و زمین کو
فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ یَوْمَ خَلَقَ	پیدا کیا ہے اللہ کے نوشتے میں ۱۲ ہی ہے
السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ مِنْھَا	اور ان میں سے ۴ مہینے حرام ہیں ۔
اَرْبَعَۃٌ حُرُمٌ ط ذَالِکَ	یہی ٹھیک ضابطہ ہے۔
الدِّیْنُ الْقَیِّمُ	

یہ چار مہینے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب ہیں ۔

مکہ کی بنا آدمؑ کے وقت میں پڑی، اگرچہ اس کا تاریخی ثبوت نہایت مشکل ہے لیکن بائبل کے بیانات سے اس کا پتہ لگتا ہے آدمؑ علم ہیئت ونجوم کی طرف بھی متوجہ ہوئے اور جس پہاڑ پر کارخانہ رصد تھا اس کا نام آپ نے "ہرمیا زیخ" (یعنی جبل القمر) رکھا۔ اس پر اتفاق ہے کہ آدمؑ جبل القمر پر رہتے تھے۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہاڑ مکہ کے پہاڑوں میں تھا۔ یونانی مورخ فانیطس نے "تاریخ الحکماء" میں ایسا ہی لکھا ہے۔ اسی جبل القمر کو اہل فارس "مہ گہ" کہتے تھے جس کا نام بعد میں "حرم" وغیرہ ہو گیا (بحوالہ "البشریٰ" ۔ ازعنایت رسول چریاکوٹی شائع شدہ ۱۳۲۹ھ)

بائبل کے پیدائش باب ۴ میں آدمؑ کے لڑکوں ہابیل و قابیل کا قصہ مذکور ہے کہ قابیل کھیتی کرتا تھا۔ اس لئے اپنی پیداوار سے اللہ کے لئے صدقہ لایا۔ اور ہابیل بکریاں چراتا تھا۔ پہلوٹھے بچے اور چربی لایا۔ خدا ہابیل اور اس کے صدقے سے خوش ہوا اور قابیل کا صدقہ مقبول نہ ہوا۔ پھر آیت ۱۶ میں آیا ہے کہ قابیل خدا کے سامنے سے چلا گیا اور عدن کے مشرق سرزمین نود میں مقیم ہوا۔ خدا کو ہر جگہ ہے مطلب یہ ہے کہ اس مقام سے جہاں صدقہ لایا تھا چل دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی معبد تھا جہاں صدقہ پہونچایا جاتا تھا۔ قربانی لے جاتے تھے۔ اور وہیں حضرت آدم مقیم تھے۔ کوئی مسجد رہی ہوگی؟

قرآن (المائدہ) میں بھی یہ قصہ یوں مذکور ہے:

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ	پڑھ ان پر آدم کے بیٹوں کی خبر ٹھیک
آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا	ٹھیک جب چڑھایا ان دونوں نے چڑھاوا
فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ	تو مقبول ہوا ایک کا اور دوسرے کا مقبول نہ
يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ	ہوا

چڑھاوے کی یا قربانی کی کوئی متعین جگہ تھی؟ وہیں قربانی، عبادت اور حج بھی ہوتا رہا (طواف کی شکل موجود تھی)

"کعبہ وہ مقام ہے جو ازل سے اس دنیا میں خدا کا معبد اور خدا پرستی کا مرکز تھا۔ سب سے بڑے پیغمبروں نے اس کی زیارت کی اور بیت المقدس سے پہلے اپنی عبادتوں کی سمت اس کو قرار دیا۔" (سیرۃ النبی حصہ پنجم ص۲۱۳)

"عرب میں بت پرست بھی تھے، ستارہ پرست بھی تھے، مشرک بھی تھے، کافر بھی تھے، عیسائی بھی تھے اور یہودی بھی تھے مگر عربوں کے قدیم اشعار سے ثابت ہے کہ خانہ کعبہ اور حج کے مراسم کی اہمیت کا یکساں اعتراف تھا۔" (سیرۃ النبی پنجم ص۲۱۴)

طوفان نوحؑ کے پانی کا اثر مکہ تک پہونچ چکا تھا۔ چنانچہ معبد کی مرمت کا ذکر

آتا ہے۔ اس کے بعد بابل کے مندر اور دیگر معابد بنے اور شور و غل رہا پھر حضرت ابراہیمؑ
نے ہجرت کی اور خانہ کعبہ کی تجدید ہوئی۔ قرآن کے الفاظ "وَ اِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ
الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ اِسْمٰعِیْلُ" سے بھی تائید ہوتی ہے کہ ابراہیمؑ
اور اسمٰعیلؑ دونوں اس کے قواعد (بنیاد و کرسی) کو بلند کر رہے تھے۔ سورۃ الحج
میں حضرت ابراہیمؑ کو پکارنے کا حکم ہوا کہ لوگ اسی پرانے گھر (بیت العتیق)
میں حج و قربانی کریں نہ کہ دوسرے معابد میں (بحوالہ "البشریٰ" ۔ از عنایت رسول چریا
کوٹی)

تالمود (The Talmud by H. Polano-Great Britain) سے معلوم
ہوتا ہے کہ ابراہیمؑ نے نوحؑ اور ان کے بیٹے سام کی شاگردی میں تعلیم حاصل کی اور
جب ابراہیمؑ کی عمر ۵۰ سال کی ہوگئی تو اپنے استاد کا گھر چھوڑا اور ۵۵ برس کی عمر میں
کنعان میں رہنے لگے تھے اور تین سال بعد ہی نوحؑ کا (۹۵۰ برس کی عمر میں) انتقال
ہوگیا۔ یہ سارا قصہ طوفان کے بعد کا ہے۔ کیونکہ بائبل پیدائش ۹:۲۸ کی رو سے
"طوفان کے بعد نوح ۳۵۰ برس اور جیتا رہا"۔ اور ایسا ہوا کہ مشرق کی طرف سفر کرتے
کرتے ان کو ملک سنعار میں ایک میدان ملا اور وہاں بس گئے (پیدائش ۱۱:۲)
(دجلہ و فرات ہی کے ڈیلٹا کو سنعار کہتے ہیں اور کلدہ بھی یہی علاقہ تھا) اور پھر بابل سے
تمام روئے زمین پر جا بسے۔ نوحؑ کے بیٹوں میں سے سام کے خاندان میں قوم عاد اور
ان کے پیغمبر ہودؑ پیدا ہوئے۔ پھر ثمود اور ان میں حضرت صالحؑ اور ان کے بعد ابراہیمؑ۔
حام کے خاندان میں نمرود پیدا ہوا جس کی بادشاہی ملک سنعار ہی سے ہوئی تھی۔ نمرود
اور ابراہیمؑ ہمعصر تھے۔

صحیح بخاری ج (۱) کتاب الانبیاء ص۴۷۷ میں حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ

قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ! اَیُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِی الْاَرْضِ اَوَّلُ؟
قَالَ الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ۔ قُلْتُ ثُمَّ اَیٌّ؟ قَالَ الْمَسْجِدُ الْاَقْصٰی

قُلْتُ كَمْ كَانَ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: اَرْبَعُوْنَ سَنَةً"

(میں نے نبیؐ سے دریافت کیا کہ اے رسولِ خدا! دنیا میں سب سے پہلے کون سی مسجد تعمیر کی گئی؟ آپؐ نے فرمایا: مسجد حرام (خانۂ کعبہ) میں نے کہا: پھر اس کے بعد کون سی مسجد بنائی گئی؟ آپؐ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ۔ میں نے پھر دریافت کیا: تو دونوں مسجدوں کی تعمیر میں کتنے سال کا فاصلہ ہے؟ آپؐ نے بتایا: چالیس سال کا فاصلہ ہے۔)

اگر ابراہیمؑ کا خانۂ کعبہ بنانا "اوّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ" سمجھا جائے (حالانکہ نمرود کے عبادت خانہ کی موجودگی میں اسے اولیت نہ حاصل ہوگی) تو اس حدیث کی رو سے ۴۰ برس بعد مسجد اقصیٰ کی بنا ہونی چاہیئے۔ پیدائش ۲۵: ۷-۸ کی رو سے ابراہیمؑ کی عمر ۱۷۵ برس ہوئی۔ اور "جب ابرام سے ہاجرہ کے اسمٰعیل پیدا ہوا تب ابرام ۸۶ برس کا تھا۔" (پیدائش ۱۶: ۱۶) اگر اسمٰعیلؑ کی عمر ۱۴ برس ہونے پر خانہ کعبہ بنایا گیا ہو تو ابراہیمؑ کی عمر اس وقت ۱۰۰ برس کی ہو جائے گی۔ اب اگر اس کے ۴۰ برس بعد مسجدِ اقصیٰ وہی بنانے تو موقعہ تو تھا لیکن ایسا کوئی ذکر نہیں ملتا حالانکہ ان مزید ۷۵ برس عمر پانے کے دوران ان کا یروشلم آنا جانا ہوتا رہا؟

اشاعت اسلام ٹرسٹ کی لائبریری دہلی میں ایک کتاب "تاریخ میوات" میری نظر سے گذری جس میں میں نے پڑھا کہ "آدمؑ نے ۴۰ مرتبہ حج کیا۔" "بشریٰ" کے حوالے سے اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ "اوّل بیت" آدمؑ ہی نے بکہ (مکہ) میں بنوایا ہوگا۔ اس لئے "المسجد الحرام" انھیں کے ہاتھوں بنی ہوگی! پھر اسی کا حج آپ نے ۴۰ بار کیا ہوگا۔ معلوم نہیں لگاتار کیا یا وقفہ وقفہ سے؟ لیکن شروع شروع جذبہ میں لگاتار ہی مان لیا جائے تو حدیث کی رو سے "المسجد الحرام" کے تعمیر کے ۴۰ سال بعد آدمؑ ہی نے "المسجد الاقصیٰ" کی بھی بنیاد ڈالی ہوگی۔ یہ بھی عین ممکن ہے کہ وہ قربان گاہ یہیں رہی ہو جہاں ان کے بیٹوں ہابیل و قابیل نے اپنے صدقے پیش کئے تھے؟ کیونکہ خدا کی طرف سے انبیاءؑ کو ارضِ مقدس

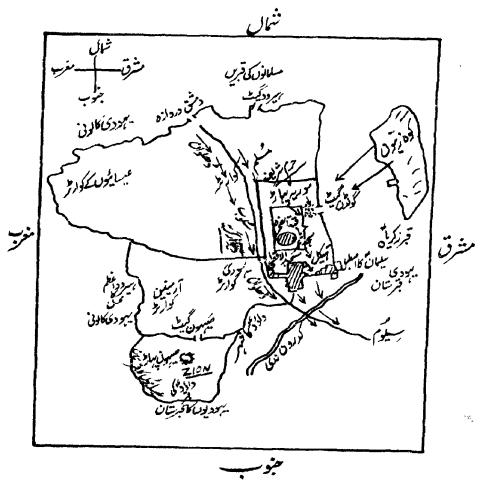
نقشہ جائے وقوع القدس (یروشلم)

شمال

مغرب

مشرق

جنوب

نوٹ: محض موقع و محل سمجھنے کے لئے یہ نقشہ ہے۔ صحیح ناپ کے ساتھ نہیں ہے
جیسے جیسے اُن کی توسیع ہوتی گئی شہر پناہ بڑھائی گئی

بھی دی جانے والی تھی! اور جب ہیکل سلیمانی کی تعمیر کی بات آئی تو اسی قدیم جائے وقوع کے انتخاب کی طرف اللہ تعالیٰ نے ہی داؤدؑ کی رہنمائی فرمائی۔ تعمیر کے بعد اس کا نام ہیکل سلیمانی ہو گیا۔ پھر معراج میں اللہ تعالیٰ رسول اللہؐ کو 'المسجد الحرام' سے اسی 'المسجد الاقصیٰ' کی طرف لے گیا۔

چند ناموں کی تعیین و تشریح اس لئے ضروری ہے کہ باتیں آسانی سے سمجھ میں آ جائیں۔

(۱) ارضِ مُقدس یا ارضُ المقدّسۃ ۔ کنعان اور فلسطین کا علاقہ مراد ہے۔

(۲) 'قدس' ۔ 'اَلْقُدس' 'حرم قُدسی' 'بَیتُ المقدِس' 'مسجد بیت المَقدِس' 'مسجد اقصیٰ بیت الاقصیٰ' — مراد یروشلم' دراصل 'یروشلم' کا عربی نام 'اَلْقُدس' ہے۔

(۳) 'اَلصَّخْرَۃ' (The Rock) وہ مُقدس چٹان جس پر قدم رکھ کر رسول اللہؐ معراج کے موقع پر آسمان تشریف لے گئے تھے۔

(۴) 'قبۃ الصخرہ' یا مسجد عمرؓ یا مسجد صخرۃ یا مسجد قبۃ الصخرہ' (Dome of the Rock)

اسی چٹان پر حضرت عمرؓ نے مسجد بنوائی تھی 'قبۃ الصخرۃ' کو مسجد عمرؓ بھی کہا جاتا ہے۔ قبۃ الصخرۃ کے اندر صخرۃ (چٹان) ہے۔ (جب قُبہ بنایا گیا تو اس پتھر کو آنگن میں اندر لے لیا گیا)۔ قُبہ کہتے ہیں گنبد (Dome) کو۔

۵۔ ہیکل سلیمانی (The Temple of Solomon) وہ عبادتخانہ جسے حضرت سلیمانؑ نے بنوایا تھا۔ ہیکل: ایک بڑی عمارت، ایک محل، ایک عبادت خانہ۔ (سینوبس فرانسیسی مورخ نے کتاب 'تاریخ اقوام و مللِ قدیمہ' میں 'معبد یروشلم' ہی کو مسجد اقصیٰ کا نام دیا ہے)

(۶) المعراج ۔ اَلْاِسْرَاءُ مِنَ الْمَسْجِدِ الحرام الی المسجد الاقصیٰ فی بیت المقدس والمعراج الی السماوات العلیٰ (مسجد حرام سے رات کا سفر یروشلم میں مسجد اقصیٰ تک اور اونچے آسمانوں تک کی سیر)

(۷) 'المسجد الحرام' ۔ حرمت اور عزت والی مسجد۔ مراد وہ عبادت گاہ جس کے وسط

میں خانہ کعبہ واقع ہے۔

یروشلم (Jerusalem) کی قدیم تاریخ

یروشلم کا عام عربی نام القدس ہے جسے قدیم مصنفین عام طور پر بیت المقدس کہتے ہیں۔ دراصل اس سے مراد ہیکل سلیمانی جو عبرانی "بیت ہمقدش" کا ترجمہ ہے (ابن ہشام) لیکن بعد میں اس لفظ کا اطلاق تمام شہر پر ہونے لگا (بحوالہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، لاہور۔ جلد ۱۶(۱)، صفحہ ۲۹۵)

رحمۃ للعالمین جلد اول میں لکھا ہے کہ "یہودی اور عیسائی متفق ہیں کہ یروشلم کی بنیاد حضرت داؤدؑ نے قائم کی اور حضرت سلیمانؑ نے اس کی تعمیر فرمائی" مگر میں ایک ایسے مخلص عیسائی مبلغ (Rev W M Thomson, D D) کا بیان پیش کرتا ہوں جس نے شام و فلسطین میں ۳۰ سال زندگی گذاری تھی۔ جس کی کتاب The Land & The Book (دی لینڈ اینڈ دی بک) ۱۸۸۰ء میں لندن میں چھپی اسی کتاب میں پہلے اس نے مورخ جوزیفس کا تاریخ یروشلم کے متعلق بیان لکھا (جوزیفس کی مورخ اس پورے علاقہ کا باشندہ رہ چکا تھا اور عیسیٰ کا ہمعصر تھا اس لئے اس شہادت کافی مستند ہے)

Josephus' history of Jerusalem 'He who first built it was a potent man among the Canaanites and in our tongue called the 'Righteous King', for such he really was, on which account he was the first priest of God, and first built a temple and called the city 'Jerusalem,, which was formerly called Salem'

(وہ جس نے سب سے پہلے اس کی بنیاد ڈالی کنعانیوں میں سے ایک طاقتور شخص تھا جسے ہماری زبان میں "ملک صدیق" کہتے ہیں اس لئے کہ وہ حقیقتاً ایسا تھا بھی۔ اس حیثیت سے وہ خدا کا کاہن اول تھا اور اس نے ایک عبادت گاہ بنائی اور اس شہر کا نام "یروشلم" رکھا جسے پہلے "سلم" کہا جاتا تھا)

اور پھر اپنا تبصرہ اس طرح لکھا ہے:

"I am convinced (following the historian josephus) that Melechizedek was no other than Shem. Here, the son of Noah founded the

city of Peace reigned in righteousness and was priest of the most high God At that time it bore the name of Jebus.'

(جوزیفس مورخ کے بیان کو پڑھ کر میں مطمئن ہوگیا ہوں کہ ملک صدیق سوائے سام کے اور کوئی نہیں تھا۔ یہاں نوحؑ کے بیٹے (یعنی سام) نے سلامتی کے شہر کی بنیاد ڈالی۔ صداقت کے ساتھ سلطنت کی اور وہ اللہ تعالیٰ کا کاہن تھا۔ اس زمانہ میں اس کا نام 'یبوس' تھا۔)

'بشریٰ' (از عنایت رسول چریا کوٹی) میں ہیں یہ بات ملتی ہے کہ "تفاسیر یہود سے ثابت ہوتا ہے کہ جب ابراہیمؑ اُر سے ہجرت کر گئے تو سب سے پہلے مکہ میں پناہ لی۔ اس وقت سام بن نوحؑ (جن کا لقب ملکِ صدیق تھا) حجاز کے امام تھے"۔

'انسائیکلوپیڈیا آف اسلام' لاہور جلد ۱۶ (۱) کے صہ ۲۳۲ پر 'قبۃ الصخرہ' عنوان کے تحت درج ہے "اگرچہ عہد نامہ قدیم (old Testament) میں 'صخرہ' کا کوئی خاص ذکر نہیں لیکن تالمود میں اس کا حوالہ دیا گیا ہے ملک صدیق (Melechijedek) (عرب کنعانی قبائل کی ایک شاخ یبوسیوں کے فرمانروا) نے یہیں اپنی قربان گاہ بنائی تھی۔ عہدنامہ قدیم میں پیدائش ۱۴ : ۱۸ میں اتنا ذکر ضرور ملتا ہے کہ "ملک صدیق سلیم کا بادشاہ روٹی اور مے لایا۔ اور وہ خدا تعالیٰ کا کاہن تھا"۔

مسجد اقصیٰ کی کھدائی مسلسل ۱۲ سال سے ہو رہی ہے۔ "پروفیسر عبداللطیف طیباوی" نے قدس شریف اور اردگرد سے بہت سا مستند تحقیقی مواد فراہم کر دیا ہے۔ جسے ۱۹۷۶ء میں اسلامی کلچرل سینٹر لندن نے کتابی شکل میں شائع کیا۔ اُس کتاب کے تیسرے باب میں مصنف نے شہر قدس شریف کے حدود اربعہ کی تاریخ مرتب کی ہے جس میں اس کے مضافاتی قصبات اور گاؤں کو بھی شامل کر لیا ہے اس طور پر کہ مشرق میں اس کا آخری قصبہ 'ابودیس' ہے۔ مغرب میں 'عین کارم' نام کا گاؤں ہے۔ شمال میں آخری حد 'شعفاط' نامی گاؤں ہے اور جنوبی سرحد 'بیت اللحم' کو قرار دیا ہے۔

ایک نقشہ بھی منسلک ہے جو واضح طور پر ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح قدس شریف کا وجود بذات خود قائم ہے۔" (ابلاغ ۱۰، ۱۲ ستمبر ۱۹۸۰ء)

"یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہے کہ کنعانی قبائل عرب فلسطین میں ۳۰۰۰ ق م سے پہلے سے آباد تھے۔ انہی قبائل سے یبوسی پیدا ہوئے جنھوں نے شہر قدس کی بنا ڈالی اور اس کا نام 'اورسلم' رکھا پہلے سے فلسطین کی آبادی اچھی خاصی تھی۔ اس شہر کو تجارتی اور فوجی نقطۂ نظر سے بڑی اہمیت حاصل ہوگئی"۔ (خطر الیھودیۃ العالمیہ علی الاسلام والمسیحیۃ" - از عبداللہ التل)

"قدس کی تاریخ کا سلسلہ عہد برنجی (Bronze Age) کے آغاز سے (تقریباً ۳۰۰۰ ق م) ملتا ہے اور اس کا آغاز عرب کنعانیوں کے عہد میں ہوا کنعانیوں نے شمال وجنوب کے مابین پانی کے راستہ پر دوسرے شہروں کے ساتھ قدس کی بھی بنا ڈالی (ملاحظہ ہو نقشہ جائے وقوع القدس) اس طرح اتنی بات تو تاریخی طور پر ثابت ہی ہو جاتی ہے کہ اسے عربی قبائل نے تعمیر کیا پھر دور اسلامی میں اس شہر کو حقیقی تقدس حاصل ہو گیا۔ مدینۃ القدس 'سالم' کے نام پر معروف ہوا جبکہ وہ مملکت تھا جس کے بادشاہوں میں قدوم سالم، ملکی صادق، ادونی صادق اور ادونی بازق شہیر ہیں۔ تاریخ کی رو سے اس شہر کا اولین ذکر ان مصری نصوص میں ملتا ہے جو نصوص الطھارۃ کے نام سے موسوم ہیں جو ۱۹۰۰ ق م اور ۱۸۰۰ ق م میں ترتیب دیئے گئے تھے۔ ان میں اس کا ذکر 'یوروشلم' ہے۔ اس کے معنی کی توضیح کے سلسلہ میں راجح اور جائے وقوع سے مناسبت رکھنے والا قول یہ ہے کہ یہ دراصل 'مدینۃ سالم' تھا ————

۱۴۰۰ ق م میں رسائل تل عمارنہ (Teblets of Tell Amarna) میں قدس کا ذکر 'یوروسلم' کے نام سے ملتا ہے۔ اور اشوری کتبوں میں اس کا ذکر 'اورسلیمو' کے نام سے موجود ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ سفر نامۂ یشوع (باب ۱۰ : ۱ - ۳) میں قدس کا تذکرہ 'اورشلیم' کے نام سے ملتا ہے اور اس وقت ادونی صادق

حکمراں تھا۔ اور سفر نامۂ یشوع (۱: ۸) میں ایک بار 'یوروشلم' کے نام سے اور دوسری بار (قضاۃ ۱: ۲۱) 'یبوس' کی طرف نسب کرکے 'یبوسی' کا ذکر ملتا ہے۔ اور یہ سب سے بڑی دلیل ہے اس بات کی کہ یہ ایک عربی شہر تھا۔ اس لئے کہ یہ نام یبوسی عرب کی طرف منسوب ہے جو قبیلۂ کنعان کی ایک شاخ تھا! — عہد قدیم میں 'صیہون' نام کا بھی پتہ چلتا ہے۔ لیکن اس کا اطلاق قدیم شہر 'قدس' کے ایک جزء پر ہوتا ہے اور یہ وہ جنوبی جزء تھا جس پر داؤدؑ نے (یبوسیوں کو بے دخل کرنے کے بعد) حکومت کی۔ پھر یہ حصہ 'مدینۂ داؤد' کے نام سے موسوم ہوا۔ اور بعد میں امتداد زمانہ سے اس کا اطلاق پورے شہر پر ہونے لگا (رابطہ العالمی الاسلامی۔ جون ۱۹۸۱ء صفحہ ۱۰۵) — معلوم ہوتا ہے یہ صیہون ہی یبوسیوں کا قلعہ تھا۔ کیونکہ داؤدؑ نے سب سے پہلے اسی قلعہ کو لے لیا پھر باقی جگہوں پر قابض ہوا۔

مندرجہ بالا اقتباس سے اتنی بات تو صاف ہو جاتی ہے کہ اس شہر کی بنا کنعانی یبوسی خاندان والوں نے ڈالی تھی اور ان کے بادشاہوں میں سے پہلے کا نام قدوم سالم تھا اور دوسرے کا ملک صادق۔ شہر کا نام 'اورسالم' یا 'اور شلیمو' ملتا ہے جو ظاہر ہے سالم کے نام کی طرف منسوب کیا گیا ہوگا۔ اور ایک قدیم شہر 'اُر' جو طوفانِ نوح سے پہلے (۳۰۰۰ ق م) سے مشہور تھا اور فرات کے جنوبی ساحل پر تھا جہاں ابراہیمؑ کے باپ دادا کا وطن تھا۔ اس سے تمیز کی خاطر اس کا نام (جس کی بنا تقریباً ۲۵۰۰ ق م میں بتائی جاتی ہے) 'اورسالم' (یعنی سالم کا 'اُر') رکھ دیا گیا ہوگا۔ ایسا کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں۔ ۲۶۶۲ ق م میں قدیم مصر کے چوتھے سلسلہ کے فرعون خافو نے ایک ہرم (Pyramid) بنوایا جس کا نام 'UR' (اُر) رکھا (معنی عظیم)

یروشلم کا جائے وقوع سمجھنے کے لئے مذکورہ بالا عیسائی مبلغ ٹامسن کا مشاہدہ پیش کیا جاتا ہے:

"The platform of Jerusalem is divided into two nearly equal posts

by a valley which commences from the north-west of the Damascus Gate, shallow and broad at first, but deepening rapidly in its couse down along the west side of the Temple area. until it unites with the Kidron at the Pool of Siloam.

"The city therefore, was built upon 2 parallel ridges, with a valley between them, and these grand landmarks are perfectly distinct to this day eastern ridge is Moriah on which stood the Tample; the western is Mount Zion The Temple area is much lover than that paof of Zion which is west of it, and the north-west corner of the city overlooks the whole of the ridge on which the Temlpe stood (The Land & The Book 1880 A.D.)

(یروشلم کے جزیرہ کو دو تقریباً مساوی حصوں میں ایک وادی تقسیم کرتی ہے جو دمشق دروازے کے شمالی مغربی حصہ سے پہلے چوڑے اور چھچھلے پانی سے شروع ہوتا ہے لیکن بڑی تیزی کے ساتھ ہیکل ایریا کے مغربی دامن سے گہری ہوتی چلی گئی ہے یہاں تک کہ سلوم کے چشمہ کے قریب کدرون ندی سے ملحق ہو جاتی ہے۔ اس لئے شہر دو متوازی بلندیوں پر بسایا گیا تھا جن کے بیچ میں وادی ہے۔ اور یہ معروف ارضی آثار آج تک بالکل واضح ہیں۔ مشرقی بلیٹو موریاہ ہے جس پر ہیکل قائم تھا۔ اور مغربی صیہون (Zion) کا پہاڑ ہے۔ ہیکل کا ایریا صیہون والے اس حصہ سے کافی نشیب میں ہے جو اس کے مغرب میں ہے۔ شہر کا شمالی مغربی گوشہ اتنا بلند ہے کہ وہاں سے وہ پہاڑی سطح صاف نظر آتی ہے جس پر ہیکل قائم تھا) ـــ (ملاحظہ ہو نقشہ جائے وقوع القدس)

جائے وقوع کی ملکیت

"انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" لاہور جلد ۱۶(۱) کے "قبۃ الصخرہ" عنوان کے تحت ہی یہ بات بھی درج ہے کہ "اسی جگہ ارونا یبوسی (Araunah the Jebusite) کی خرمن گاہ تھی (سموئیل کتاب دوم ۲۴ : ۱۸ - ۲۵) جسے داؤدؑ نے چاندی کے پچاس شاقل (Shekels) کے عوض خرید لیا تھا۔ اور پھر یہیں خداوند کی عبادت کی تھی اور ہیکل کی تعمیر کا ارادہ کیا تھا۔ ان کے بعد ان کے بیٹے سلیمانؑ نے اسی جگہ ہیکل بنایا۔"

بائبل میں تفصیلات ملاحظہ ہوں :

"اسوقت خدا کا فرشتہ یبوسی ارو ناہ (Ornan the Jebusite) کے کھلیان کے پاس کھڑا تھا۔" (سموئیل ۲-۲۴: ۱۶)

"داؤد نے کہا یہ کھلیان تجھ سے خریدنے اور خداوند کے لئے ایک مذبح بنانے آیا ہوں تاکہ لوگوں میں سے وبا جاتی رہے۔" (سموئیل ۲-۲۴: ۲۱)

"سو داؤد نے وہ کھلیان اور بیل چاندی کے پچاس مثقالیں (Shekels) دے کر خریدے۔ اور داؤد نے وہاں خداوند کے لئے مذبح (altar) بنایا۔ اور سوختنی قربانیاں اور سلامتی کی قربانیاں چڑھائیں"۔ (سموئیل ۲-۲۴: ۲۴-۲۵)

"تب خداوند کے فرشتہ نے جاد کو حکم کیا کہ داؤد سے کہے کہ داؤد جا کر یبوسی ارونا (Arawna the Jebusite) کے کھلیان میں خداوند کے لئے ایک قربان گاہ بنائے۔ تو اس کا پورا دام لے کر مجھے دے ..... سو داؤد نے ارنان کو اس جگہ کے لئے چھ سو مثقال سونا تول کر دیا (Six hundred Shekels of gold by weight) اور داؤد نے وہاں خداوند کے لئے مذبح بنایا اور سوختنی قربانیاں اور سلامتی کی قربانیاں چڑھائیں) (۱۔تواریخ ۲۱: ۱۸-۲۶)

یہاں بائبل میں دو طرح کے بیانات ملتے ہیں ارونا یبوسی اور ارنان یبوسی الگ الگ نام اور دونوں کے ساتھ خریداری کی دو مختلف رقمیں ــ پچاس مثقال چاندی کے عوض میں کھلیان اور بیل کی خریداری اور چھ سو مثقال سونا وزن کے عوض میں کھلیان کی جگہ؟ ــ بہرحال اس فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے یہاں اہم بات صرف یہ ہے کہ جس زمین کو قربان گاہ کے لئے داؤدؑ نے خریدی اس پر قبضہ کسی یبوسی ہی کا اس وقت تک تھا۔

یہ یبوسی کون تھے؟ پہلے کہاں رہتے تھے؟ عیسائی مبلغ ٹامسن کا بیان پھر سنئے :

"Josephus asserts that Canaan, the 4th son of Ham, settled th country and gave it his own name The border of the Canaanit was from sidon unto Gaza, and Gomorrah, and Admah, and Zeboir even unto Lasha. They were the first settlers after the Delug These who settled in Palestine multiplied rapidly and soon becom wealthy, powerful and extremely corrupt. The different sons of the Canaanites were the Hittites, Girgashiftes, Amorites, Canaanite Perizzites, Hivites and Jebusites--seven greater and mightier nation than the Hebrews" (The Land & The Book- p. 162)

(جوزیفس پر زور طریقے پر کہتا ہے کہ حام کے چوتھے لڑکے کنعان نے آکر اس خطہ کو آباد کیا اور اپنے نام پر اس خطہ کا نام رکھدیا۔ کنعانیوں کی حد یہ ہے صیدا سے غازہ تک۔ پھر وہاں سے لسع تک جو سدوم اور عمورہ اور ادمہ اور ضبیان کی راہ پر ہے۔ یہ طوفان نوح کے بعد سب سے اوّل آباد ہونے والوں میں سے ہیں۔ جو لوگ فلسطین میں آباد ہوئے ان کی تعداد بڑی جلدی بڑھی اور وہ بہت جلد دولتمند، طاقتور اور کثرت سے خرابیوں میں مبتلا ہو گئے۔ کنعانیوں کی مختلف اولاد یہ تھیں ـــــ حتّی، جرجاسی، اموری کنعانی، فرزی، حوی اور یبوسی۔ ۷ قومیں جو عبرانیوں سے بھی زیادہ بڑی اور زور آور تھیں۔) (دی لینڈ اینڈ دی بک۔ ص ۱۶۲)

مزید بائبل گنتی ۱۴: ۲۹ میں ہمیں یہ بات ملتی ہے کہ جب خدا کے حکم سے موسیٰؑ نے اپنے سرداروں کو ارض کنعان کا معائنہ کرنے بھیجا تو معائنہ کے بعد انھوں نے یہ رپورٹ دی تھی کہ "اس ملک کے جنوبی حصہ میں تو عمالیقی آباد ہیں اور حتّی اور یبوسی اور اموری پہاڑوں میں رہتے ہیں۔ اور سمندر کے ساحل پر اور اُردن کے کنارے کنارے کنعانی بسے ہوئے ہیں"۔

"داؤدؑ نے جرون میں ۷ برس چھ مہینے یہوداہ پر سلطنت کی اور یوروشلم میں سب اسرائیل اور یہوداہ پر ۳۳ برس سلطنت کی (1004BC-965 B.C یا 1009B.C-967 B.C.) پھر بادشاہ اور اس کے لوگ یروشلم کو یبوسیوں پر جو اس ملک کے باشندے تھے۔

چڑھائی کرنے لگے۔۔۔۔۔۔ داؤد نے صیہون کا قلعہ لے لیا۔ اور داؤد اس قلعہ میں رہنے لگا۔ اور اس نے اس کا نام داؤد کا شہر رکھا" (۲ سموئیل ۵: ۵ - ۷)

عیسائی مبلغ تامسن کا بیان بھی ہے کہ:

"Dawid the king of the Jews, ejected the Canaanites and settled his own people therein" (The Land & The Book)

(داؤد یہودیوں کے بادشاہ نے کنعانیوں کو بیدخل کرکے اپنے آدمیوں کو اس مقام پر بسا دیا) ـــــ داؤد نے فوراً اپنا دارالخلافہ حبرون سے صیہون منتقل کر دیا۔ جب سے یروشلم ایسا معلوم ہونے لگا کہ گویا یہی عبرانی عقیدہ اور عبادت کا مرکز تھا؟

ہیکل سلیمانی کی تعمیر

داؤدؑ نے سلیمانؑ کو بادشاہ بنا دیا تھا اور داؤدؑ کے مرنے کے دن قریب ہوئے۔ ہیکل کی تعمیر کی تمنا ان کے دل ہی میں رہ گئی! مگر اس نے وہ کثیر سامان واسباب (سونا چاندی وغیرہ) جو ہیکل کی تعمیر کے لئے جمع کیا تھا سلیمان کے سپرد کر دیا۔

سلیمان نے کہا: "اپنے خدا کے نام کے لئے ایک گھر بنانے کا میرا ارادہ ہے جیسا کہ خداوند نے میرے باپ داؤد سے کہا تھا کہ تیرا بیٹا جس کو میں تیری جگہ تیرے تخت پر بٹھاؤں گا وہی میرے نام کے لئے گھر بنائے گا" (۱۔ سلاطین ۵: ۵)

داؤدؑ نے سلیمانؑ کو اس طرح ہدایات دیں جیسے انھیں خدا کی طرف سے نشاندہی کی گئی تھی! "تو اے بیٹے سلیمان اپنے باپ کے خدا کو پہچان اور پورے دل اور روح کی مستعدی سے اس کی عبادت کر کیونکہ خداوند سب دلوں کو جانچتا ہے اور جو کچھ خیال میں آتا ہے اسے پہچانتا ہے اگر تو اسے ڈھونڈے تو وہ تجھ کو مل جائے گا اور اگر تو اسے چھوڑ دے تو وہ ہمیشہ کے لئے تجھے رد کر دیگا۔ سو ہوشیار رہ کیونکہ خداوند نے تجھ کو مقدس (Sanctuary) کے لئے ایک گھر بنانے کو چنا ہے۔ سو ہمت باندھ کر کام کر" (۱۔ تواریخ ۲۸: ۹ ـــ ۱۰)

"تب داؤد نے اپنے بیٹے سلیمان کو ہیکل کے اُسارے اور اس کے مکانوں اور

خزانوں اور بالاخانوں اور اندر کی کوٹھریوں اور کفارہ گاہ کی جگہ کا نمونہ (pattern)
اور ان سب چیزوں کا نمونہ بھی دیا جو اس کی روح (Spirit) سے ملا تھا۔" (۱۔تواریخ ۲۸ : ۱۱۔۱۲)

"یہ سب یعنی اس نمونے کے سب کام خداوند کے ہاتھ کی تحریر سے مجھے سمجھائے گئے۔ اور داؤد نے اپنے بیٹے سلیمان سے کہا کہ ہمت باندھ اور حوصلہ سے کام کر۔ خوف نہ کر۔ ہراساں نہ ہو۔ کیونکہ خداوند خدا جو میرا خدا ہے تیرے ساتھ ہے وہ تجھ کو نہ چھوڑے گا اور نہ ترک کرے گا جب تک خداوند کے مسکن (house) کی خدمت کا سارا کام تمام نہ ہو جائے۔" (۱۔تواریخ ۲۸ : ۱۹۔۲۰)

"اور سلیمان یروشلم میں کوہ موریاہ پر جہاں اس کے باپ داؤد نے رویت دیکھی اسی جگہ جسے داؤد نے تیاری کر کے مقرر کیا یعنی اُرنان (Ornan) یبوسی (the Jebusite) کے کھلیان میں خداوند کا گھر بنانے لگا" (۲۔تواریخ ۳ : ۱)

"بنی اسرائیل کے ملکِ مصر سے نکل آنے کے بعد ۴۸۰ ویں سال سلیمان نے خداوند کا گھر بنانا شروع کیا۔" (۱۔سلاطین ۶ : ۱)

"اور گیارہویں سال وہ گھر اپنے سب حصوں سمیت اپنے نقشہ کے مطابق بنکر تیار ہوا۔ یوں اس کے بنانے میں اسے ۷ سال لگے۔" (۱۔سلاطین ۶ : ۳۸)

"جو گھر سلیمان بادشاہ نے خداوند کے لئے بنایا اس کی لمبائی ۶۰ ہاتھ اور چوڑائی ۲۰ ہاتھ اور اونچائی ۳۰ ہاتھ تھی۔ اور اس گھر کے ہیکل کے سامنے ایک برآمدہ اس گھر کی چوڑائی کے مطابق ۲۰ ہاتھ لمبا تھا اور اس گھر کے سامنے اس کی چوڑائی ۱۰ ہاتھ تھی۔" (۱۔سلاطین ۶ : ۲۔۳۸) — اِس جگہ اُس عبادت خانہ (ہیکل) کی پوری تفصیلات درج ہیں۔ لکڑی اور سونے کا استعمال خوب ہوا تھا۔

اس کے بعد سلیمانؑ نے اپنا محل ۱۳ برس میں تیار کیا جس میں لکڑی اور پیتل کا کام بہت ہوا۔

عیسائی مبلغ ٹامسن کے بیان کے مطابق صیہون اور موریاہ کے درمیان محرابوں پر ایک زبردست پُل باندھ دیا گیا تھا (اب کھنڈر کی شکل میں ہے) جس کی لمبائی ۳۵۰ فٹ اور چوڑائی ۱۵ فٹ تھی!

"سلیمان نے یروشلم میں سب اسرائیل پر ۴۰ برس سلطنت کی تھی" (۱ سلاطین ۱۱:۴۲) (965To926 B.C. یا 976 B.C.To 936 B.C.)

پہلے قبلہ کی تعیین

"تاکہ میری آنکھیں اُس گھر کی طرف یعنی اس جگہ کی طرف جس کی بابت تو نے فرمایا ہے کہ میں اپنا نام وہاں رکھوں گا دن اور رات کھلی رہیں تاکہ تو اس دعا کو سنے جو تیرا بندہ اس مقام کی طرف رخ کر کے تجھ سے مانگے گا" (۱ سلاطین ۸:۲۹)

"سو جب وہ آئے اور اس گھر کی طرف رخ کر کے دعا کرے تو تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے سن لینا" (۱ سلاطین ۸:۴۲-۴۳)

"اور وہ خداوند سے اس شہر کی طرف جسے تو نے چنا ہے اور اس گھر کی طرف جسے میں نے تیرے نام کے لئے بنایا ہے رُخ کر کے دعا کریں تو تو آسمان پر سے ان کی دعا اور مناجات سن کر ان کی حمایت کرنا" (۱ سلاطین ۸:۴۴-۴۵، ۴۸-۴۹)

تحویل قبلہ کے لئے شرط اور اس کا اشارہ

"اور ایسا ہوا ہے جب سلیمان خداوند کا گھر اور شاہی محل بنا چکا تو خداوند سلیمان کو دوسری بار دکھائی دیا (پہلی بار یروشلم سے شمال مغرب سمت جبعون میں دکھائی دیا تھا) اور خداوند نے اس سے کہا میں نے تیری دعا اور مناجات جو تو نے میرے حضور کی ہے سن لی اور اس گھر میں جسے تو نے بنایا ہے اپنا نام ہمیشہ تک رکھنے کے لئے میں نے اسے مقدس کیا۔ سو اگر تو جیسے تیرا باپ داؤد چلا ویسے میرے حضور خلوصِ دل اور راستی سے چل کر اس سب کے مطابق جو میں نے تجھے فرمایا عمل کرے اور میرے آئین اور احکام کو مانے تو میں تیری سلطنت کا تخت اسرائیل کے اوپر ہمیشہ قائم

رکھوں گا جیسا میں نے تیرے باپ داؤد سے وعدہ کیا اور کہا کہ تیری نسل میں اسرائیل کے تخت پر بیٹھنے کے لئے آدمی کی کمی نہ ہوگی۔ لیکن تم ہو یا تمہاری اولاد۔ اگر تم میری پیروی سے برگشتہ ہو جاؤ اور میرے احکام اور آئین کو جو میں نے تمہارے آگے رکھے ہیں نہ مانو بلکہ جا کر اور معبودوں کی عبادت کرنے اور ان کو سجدہ کرنے لگو تو میں اسرائیل کو اس ملک سے جو میں نے ان کو دیا ہے کاٹ ڈالوں گا۔ اور اس گھر کو جسے میں نے اپنے نام کے لئے مقدس کیا ہے اپنی نظر سے دور کردوں گا۔ اور اسرائیل ساری قوموں میں ضرب المثل اور انگشت نما ہوگا" (۱ سلاطین ۹: ۱-۷)

عیسائی مبلغ ٹامسن کا بیان سفر

(دی لینڈ 'The Land & The Book' اینڈ دی بک) میں اس نے اپنا سفرنامہ بیان کیا ہے جس سے ضروری مقامات کی جغرافیائی پوزیشن واضح ہوتی ہے اس لئے اسے یہاں درج کیا جارہا ہے:

"The old Sheikh of the Herem treated us with great respect showing every thing about the Mosque (of Omar) without reserve We entered by a small rude door near the north-west corner of th area and walked in one ordinary shoes to the raised Stoa upo which the Mosque of Omar stands. Here we put on red morocc shoes (purchased for the purpose) and kept them on until we lef the Mosqe of El-Aqsa.

"The first thing that struck me within the enclosure of the Harer was its great size. It is about 35 acres. It is about 1500ft. on th East side, 1600 ft. in the West, 1000 ft. on the North and 900ft. o the South end. I noticed that the rock on the North west corne had been cut away, leaving a perpendicular face in some parts a least 20 ft. high,

"The surface is not a perfect level, but declines southward from th Mosque of Omar to El-Aqsa, and on the East side there is quite depression at the Golden Gate.

"The Space taken up by the Mosque of Omar is much larger tha was that of the Temple.

"The greatest curiosity is certainly the inmense stone from which the name, Es-Sakhrah (the Rock) is derived. It is a mass of native rock, the sole remnant of the top of the ridge of Moriah, some 60 ft. Long · 55 ft. wide and 10 or 12 ft. high on the lower side. All the rest of the ridge was cut away when levelling off the platform for the Temple and its courts The Sakhra may well mark the exact spot of the altar of sacrifice. On the South-east end there is a well or shaft below, and the Sheikh of the Harem told me that this Shaft terminated in a horizontal passage leading southward from some place further back under the edifice and that water descended along it. May not the blood and the ashes from the altar have originally been cast into this pit and thence washed down in the valley of the Kidron, quite beyond the precincts of the holy house?" (The Land & The Book).

(حرم کے بزرگ شیخ ہم لوگوں کے ساتھ نہایت احترام کے ساتھ پیش آئے اور ہمیں مسجد عمر کے متعلق تمام چیزیں کھل کر دکھلائیں۔ اس مقام کے شمال مغربی گوشہ سے ہم لوگ ایک چھوٹے معمولی دروازے سے داخل ہوئے اور اپنے معمولی جوتوں میں چلتے رہے یہاں تک کہ بلند محراب کے پاس پہونچے جہاں مسجد عمر واقع ہے۔ یہاں ہم لوگوں نے سرخ مُرکّو جوتے پہن لئے (جو اسی غرض سے خریدے گئے تھے) اور پہنے رہے یہاں تک کہ ہم لوگ مسجد اقصیٰ سے پار ہو گئے۔

سب سے پہلے حرم کے حدود میں جس بات نے مجھے متاثر کیا وہ اس کا بڑا سائز تھا! تقریباً ۳۵ ایکڑ کا رقبہ ہوگا! مشرق کی طرف تقریباً ۱۵۰۰ فٹ لمبائی ہوگی۔ مغرب کی طرف تقریباً ۱۶۰۰ فٹ۔ شمال کی طرف تقریباً ۱۰۰۰ فٹ اور جنوب کی طرف اختتام پر تقریباً ۹۰۰ فٹ مجھے ایسا معلوم ہوا کہ شمال مغربی گوشے میں چٹان ایسا کاٹ دیا گیا ہے کہ کہیں کہیں کم از کم ۲۰ فٹ اونچی زاویہ قائمہ سی دیوار معلوم ہوتی ہے!

سطح مکمل طور پر ہموار نہیں ہے۔ بلکہ مسجد عمر سے مسجد اقصیٰ کی طرف شمال سے جنوب کی طرف ڈھلوان سی ہے اور مشرق کی طرف سنہرے پھاٹک (Golden Gate)

پر تو ایک دم دب سی گئی ہے!

جتنی جگہ پر مسجد عمر کی تعمیر ہوئی ہے اس سے کم جگہ ہیکل میں لگی ہوگی۔

سب سے تعجب خیز وہ عظیم چٹان ہے جس سے 'الصخرہ' کا نام لے لیا گیا۔ یہ ایک قدرتی چٹان کا عظیم ٹکڑا ہے جو موریاہ پہاڑی کی چوٹی کا ایک حصہ ہے۔ تقریباً ۶۰ فٹ لمبا۔ ۵۵ فٹ چوڑا اور نیچے کی طرف دس بارہ فٹ اونچا۔ پہاڑی کا بقیہ حصہ ہیکل اور اس کی صحن کے لئے چبوترہ مسطح کرنے کے وقت چھیل ڈالا گیا۔ اس 'صخرہ' سے قربان گاہ کی صحیح پوزیشن متعین ہوتی ہے۔ جنوب مشرقی حصہ میں ایک کنواں یا کھائی نیچے کی طرف ہے۔

اور حرم کے شیخ نے مجھے بتایا کہ یہ کھائی جا کر اس زمین دوز راستے سے ملحق ہو جاتی ہے جو شمال سے جنوب کی طرف پلیٹو کے نیچے نیچے جاتا ہے اور جس کے ذریعہ پانی اوپر کی طرف سے نیچے کی طرف اترتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ قربان گاہ کا خون اور وہاں کی راکھ پہلے اسی گڑھے میں پھینکتے رہے ہوں۔ جہاں سے دھل کر ساری غلاظت مقدس گھر کے حدود سے پار کدرونی وادی میں چلی جاتی رہی ہو! (دی لینڈ اینڈ دی بک) (ملاحظہ ہو نقشہ جائے وقوع القدس)

مجھے ٹامسن صاحب کے اس آخری نظریہ سے اتفاق نہیں ہے — اس لئے کہ بائبل کے نقشوں میں ہیکل سلیمانی کی جو تفصیلات دی گئی ہیں ان میں قربان گاہ (altar) کی جگہ بھی متعین طور پر دی گئی ہے اور وہ ہیکل کے مشرقی سمت میں ہے جب کہ 'الصخرہ' کی پوزیشن ہیکل سے بہت شمال میں معلوم ہوتی ہے۔ قربان گاہ (altar) اور 'الصخرہ' دونوں الگ الگ ہیں۔ چونکہ یہ صخرہ مسجد عمر (یا قبۃ الصخرہ) کے داخلہ پر ملتا ہے۔ ٹامسن صاحب کے مذکورہ بالا بیان ہی کی روشنی میں میرے خیال میں یہی کنواں وضو اور پینے کے لئے آبِ رسانی کا بہترین ذریعہ رہا ہوگا۔ ایسے ایک کاریز کنویں کا میں نے اورنگ آباد دکن میں خود مشاہدہ کیا ہے! (یہ الگ بات ہے کہ ۱۹۶۰ء میں

صلیبیوں نے صخرہ کے اوپر قربان گاہ بنا دی تھی۔ لیکن بعد میں سلطان صلاح الدین کے وقت میں پھر تبدیلیاں آئیں)

حضرت سلیمانؑ سے حضرت عمرؓ تک

ایک سرسری نظر ڈال لینے میں واقعات کی کڑیوں کا تسلسل قائم ہو جائیگا۔

- مصر کے بادشاہ شیشک (Shishak) نے یروشلم پر حملہ کیا اور محاصرہ کیا۔
- پھر بنوکدنظر (Nebuchadnezzer) نے یروشلم کو تباہ و برباد کیا تقریباً ۶۰۲ ق م میں
- جب ایرانیوں کے بادشاہ سائرس نے بابل فتح کر لیا (۵۳۸ ق م) تو یہودیوں نے جلاوطنی بابل سے ختم ہوئی۔ اور یہ یروشلم واپس آئے۔ انھوں نے تجدید کی اور ۴۵۰ ق م میں عزیرؑ توراۃ کی ترتیب میں لگ گئے۔
- پھر سکندر اعظم کا حملہ ہوا تقریباً ۳۶۶ ق م میں۔
- پھر انطاقیس چہارم (Antiochus IV) نے ۱۶۳ ق م میں حملہ کیا۔
- پھر رعایا کی دعوت پر رومی فاتح پامپی (Pompey) آیا اور ۶۳ ق م میں قابض ہو گیا۔
- اس نے اپنا حاکم (Curator) ہیرود (Herod) کو مقرر کیا
- ۴ ق م میں عیسیٰؑ کی پیدائش ہوئی ادھر ہیرود اعظم کی زندگی کا چراغ گل ہو گیا۔ مگر رومیوں کا قبضہ ہو گیا۔
- آخرش طیطس (Titus) نے ۷۰ء میں یروشلم کو بزور شمشیر فتح کر لیا۔
- پھر ایلیاڈس ہادریانوس (Hadriam) رومی نے آخری شکست دی (۱۳۲ء یا ۱۳۵ء یا ۱۳۷ء میں) اس نے ہیکل کو تباہ کر کے بت رکھوا دیئے۔ اور ایک نیا شہر بسایا جس کا نام ایلیا (Elia) رکھا۔
- پھر قسطنطین (Constantine) کا زمانہ آیا۔ ۳۳۵ء میں ان کی والدہ ملکہ

ہیلانہ نے وہ بت تو اٹھوا دیئے مگر صخرہ پر اس وقت کی قائم عمارت (پتہ نہیں کیسی تھی اور کس نے بنوائی تھی؟) تو ڑوی ۔ اور اس جگہ کو نجاست اور کوڑا کرکٹ پھینکنے کے لئے مخصوص کر دیا تھا ۔ (لیبان: تمدن عرب (عربی ایڈیشن) ص ۱۴۲، طبع ۱۹۴۵ء)

● تقریباً ۶۲۱ء میں (ہجرت سے ایک سال قبل) معراج کا واقعہ ہوا ۔ اور صخرہ پر ہی سے آنحضرت ﷺ کا آسمانی سفر شروع ہوا ۔ (معلوم ہوتا ہے صخرہ کا وہ حصہ کوڑا کرکٹ سے اس وقت بچا ہوا تھا؟)

● تقریباً ۶۲۳ء میں تحویل قبلہ کا حکم ہوا (جب اس بارے میں آیت نازل ہوئی)

● خلفائے راشدین کا زمانہ ۶۳۲ء تا ۶۶۱ء ۔ ان ابتدائی ایام میں یروشلم (بیت المقدس) میں ہیرود (Herod) کے باسلیقہ ایوان کے باقیماندہ حصے کو مسجد میں تبدیل کر لیا گیا تھا ۔ یہ ایوان قدیم ہیکل کے احاطہ کے جنوب میں واقع تھا ۔ اور اسے طیطس (Titus) کی فوجوں نے برباد کر دیا تھا ۔ ابتدائی قسم کی یہ مسجد آرکلف (Arculf) نے تقریباً ۶۷۰ء میں دیکھی تھی" (انسائیکلوپیڈیا آف اسلام لاہور جلد ۱۶ "فن تعمیر")

● حضرت عمرؓ کو خلافت ۶۳۴ء میں ملی اور انھوں نے بیت المقدس کی فتح کے موقعہ پر اس جگہ ایک مسجد تعمیر کی ۶۳۶ء میں ۔

بحث ونظر

اسلام میں مظلوم کو دفاع کا حق ہے

سید جلال الدین عمری

دنیا کا کوئی بھی شخص کسی بھی شخص پر کسی بھی قسم کی دست درازی کرے تو اسے دفاع کا حق ہے۔ اسے اس حق سے محروم کرنا ظلم کو تقویت پہونچانا ہے۔ جب بھی کسی نے ظلم کے سامنے خود سے گھٹنے ٹیک دیئے یا اسے اس پر مجبور کیا گیا تو تاریخ بتاتی ہے کہ ظالم کے حوصلے بڑھے اور ظلم میں اضافہ ہوا۔ اس سے مظلوم کی نفسیات بھی بدل جاتی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ ظلم سہنا اور جور و ستم برداشت کرنا اس کا مقدر ہے۔ وہ بعض اوقات یہ ماننے کے لئے بھی تیار نہیں ہوتا کہ ظلم و زیادتی کا جواب دینے کا بھی اسے حق حاصل ہے۔ وہ اس سے زیادہ اپنے آپ کو بے بس اور مجبور سمجھنے لگتا ہے جتنا فی الواقع بے بس اور مجبور نہیں ہوتا۔ بلکہ کبھی کبھی تو خود اس کی بزدلی اور نامردی ہی اسے مظلومی کے مقام پر پہنچا دیتی ہے۔ اسلام اس دون ہمتی کا مخالف ہے۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ انسان نہ تو خود کسی پر ہاتھ اٹھائے اور نہ کسی دوسرے کو اپنے اوپر دست درازی کی اجازت دے۔ ظالم کے سامنے سپر نہ ڈالے بلکہ پامردی سے اس کا مقابلہ کرے۔ اس میں جیت گیا تو اپنا مقصد پالیا۔ ہار گیا تو شہید ہوا۔ ظاہر ہے شہادت وہ رتبہ بلند ہے جو خوش قسمت

انسانوں ہی کو ملتا ہے۔ حدیثوں میں صاف اور صریح الفاظ میں کہا گیا ہے کہ انسان اپنے دین و ایمان، جان و مال، زمین اور جائیداد، بیوی بچوں اور خویش و اقارب کی حفاظت میں جان بھی دے سکتا ہے اور یہ جان دینا شہادت ہے۔ چنانچہ حضرت سعید بن زیدؓ رسول اللہ صلی اللہ سے روایت فرماتے ہیں:

من قتل دون مالہ فھو	جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے
شھید ومن قتل دون	وہ شہید ہے، جو اپنے دین کی حفاظت
دمہ فھو شھید ومن	میں مارا جائے وہ شہید ہے اور
قتل دون دینہ فھو شھید	جو اپنے گھر والوں کی حفاظت میں
ومن قتل دون اھلہ	مارا جائے وہ شہید ہے۔
فھو شھید [1]	

حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سوال کیا۔ اگر کوئی شخص میرا مال چھینے تو مجھے کیا کرنا چاہئے؟ آپؐ نے فرمایا اپنا مال اسے مت دو۔ اس نے کہا اگر وہ مقابلہ پر اتر آئے؟ آپ نے فرمایا تم بھی مقابلہ کرو۔ اس نے عرض کیا اگر وہ مجھے مار ڈالے؟ ارشاد فرمایا "شہادت پاؤ گے" اس نے کہا اگر میں اسے قتل کردوں؟ فرمایا "وہ جہنم میں جائے گا" [2]

اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کے لئے انسان آخری حد تک کوشش کرے گا۔ وقت ضرورت اس کے لئے پاس پڑوس کی، معاشرہ کی اور حکومت کی مدد بھی حاصل کرے گا۔ چنانچہ نسائی وغیرہ کی روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور دریافت کیا کہ اگر کچھ لوگ میرا مال

---

[1] ترمذی، ابواب الدیات، نسائی، کتاب المحاربہ۔ ابوداؤد، کتاب السنۃ، باب فی قتال اللصوص

[2] مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان من قصد اخذ مال غیرہ الخ

چاہیں تو مجھے کیا کرنا چاہیئے؟ آپ نے فرمایا انھیں اللہ کا حوالہ دو اور سمجھاؤ۔ اس نے عرض کیا اس پر بھی اگر وہ نہ مانیں تو کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا آس پاس کے مسلمانوں سے ان کے خلاف مدد طلب کرو۔ اس نے کہا اگر قریب میں کوئی مسلمان نہ ہو تو کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا حکومت سے مدد لو۔ اس نے عرض کیا اگر حکومت تک میں پہونچ نہ سکوں تو پھر کیا کروں؟ آپ نے فرمایا اپنے مال کی حفاظت کے لئے تنہا کھڑے ہو جاؤ۔ یہاں تک کہ یا تو تمہاری جان چلی جائے اور تمہارا شمار شہیدوں میں ہو جائے یا یہ کہ تمہارا مال محفوظ رہے[1]

ان احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ آدمی اپنی جان، مال، عزت و آبرو بیوی بچوں اور اپنے دین و ایمان کے دفاع کی کوشش میں جان بھی دے سکتا ہے اور یہ جان دینا شہادت ہے۔ یہ دفاع کرنے والے کا انجام ہے۔ اس کے برعکس اگر حملہ آور مارا جائے تو جہنم کا مستحق ہے۔ یہ جذبہ اگر پیدا ہو جائے تو انسان ظلم کے سامنے کبھی جھک نہیں سکتا۔ صحیح بات یہ ہے کہ جس شخص کے اندر یہ جذبہ ہو اس پر دست درازی کی کوئی ہمت بھی آسانی سے نہیں کر سکتا۔ علامہ شوکانی اس سلسلہ کی احادیث کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

واحادیث الباب مصرحۃ	اس باب کی احادیث صراحت
بان المقتول دون مالہ	کرتی ہیں کہ جو شخص اپنے مال، جان
ونفسہ واھلہ و	اہل وعیال اور دین کی حفاظت میں قتل
دینہ شہید وقاتلہ	کیا جائے وہ شہید ہے۔ اس کا قتل
اذا قتل فی النار لان	کرنے والا دوزخ میں جائے گا۔
الاول محق والثانی	اس لئے کہ پہلا شخص حق پر ہے اور

---

[1] نسائی، کتاب المحاربۃ، باب ما یفعل من تعرض لمالہ

مبطل سلہ دو۔ ۔را باطل پر

دفاع ایک قانونی حق

دفاع کا حق اسلام کے نزدیک ہر شخص کا ایک قانونی حق ہے۔ اس سے کوئی بھی شخص اسے باز نہیں رکھ سکتا فقہاء کا اتفاق ہے کہ دفاع کے سلسلہ میں حملہ آور کا جو نقصان ہوگا اس کی ذمہ داری دفاع کرنے والے پر عائد نہ ہوگی۔ اسے نہ تو کسی قسم کی سزا دی جائے گی اور نہ کوئی تاوان اسے اٹھانا پڑے گا۔ محدث ابن بطال کہتے ہیں حدیث میں جب یہ کہا گیا ہے کہ دفاع کرنے والا اگر جان دے دے تو شہید ہے، اس سے از خود یہ بات نکلتی ہے کہ اگر وہ حملہ آور کو قتل کر دے تو (جس طرح مجاہد سے دیت یا قصاص نہیں لیا جاتا اسی طرح) اس سے بھی قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔ [2]

اپنی ذات کا دفاع

امام شافعی فرماتے ہیں کسی کی جان، مال اور بیوی بچوں پر حملہ ہو تو اسے دفاع کا حق ہے اگر اس کے نتیجہ میں حملہ آور قتل ہو جائے تو دفاع کرنے والے پر دیت

---

[1] نیل الاوطار ۶/ ۷۵ [2] فتح الباری ۵/ ۷۶ لیکن یہ استدلال کچھ زیادہ قوی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایک شہید تو وہ ہے جو اللہ کے راستہ میں اس کے دشمنوں سے لڑکر جان دیتا ہے۔ اسے شہادت کا اجر و ثواب بھی حاصل ہوگا اور شہید کے سلسلے کے احکام کا تعلق بھی اسی سے ہے جیسے اسے غسل نہیں دیا جائے گا وغیرہ۔ ایک شہید وہ ہے جسے شہادت کے ثواب کی بشارت تو دی گئی ہے لیکن دنیوی احکام اس کے وہ نہیں ہیں جو پہلی قسم کے شہید کے ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نووی، شرح مسلم ۱/ ۸۱) اسلئے دونوں کو ایک ۔۔۔ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جہاں تک دفاع کرنے والے کے حق کا تعلق ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ آگے تصریحات آرہی ہیں۔

یا کفارہ واجب نہ ہوگا[1]

فقہ حنفی میں ہے کہ اگر کوئی شخص قتل کے ارادے سے کسی پر تلوار اٹھائے اور اسے اپنی جان بچانے کے لیے سوائے اس کے اور کوئی چارہ کار نہ ہو کہ حملہ آور کو قتل کر دے تو ایسے وہ قتل کر سکتا ہے۔ اس سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ فقہ حنفی میں مزید کہا گیا ہے کہ کسی مسلمان پر تلوار اٹھانا گویا مسلمانوں کی جماعت پر تلوار اٹھانا ہے۔ جس طرح جماعت پر تلوار اٹھانے والے کو قتل کیا جا سکتا ہے اسی طرح فرد پر تلوار اٹھانے والے کو بھی قتل کیا جا سکتا ہے[2]

حملہ آور کوئی فرد ہو تو جس طرح دفاع کا حق ہے اسی طرح کوئی گروہ حملہ کرے تو بھی یہ حق باقی رہے گا۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

اگر ڈاکو کسی کی جان لینا چاہیں تو وہ ان کا مقابلہ کرے گا چاہے اسے اپنے دفاع میں انھیں قتل ہی کیوں نہ کرنا پڑے اس پر سب کا اجماع ہے[3]

کیا اپنی ذات کا دفاع واجب ہے؟

کیا یہ محض ایک قانونی حق ہے کہ آدمی اپنے دفاع میں حملہ آور کو قتل بھی کر سکتا ہے یا اس کے لئے ضروری ہے کہ حملہ آور کو قتل کئے بغیر اپنا دفاع نہ کر سکے تو اسے قتل کر دے؟ فقہ حنبلی میں اسے ایک حق کہا گیا ہے۔ ضروری نہیں کہ آدمی اپنے اس حق کو لازماً استعمال کرے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

اپنی جان و مال کے دفاع کا انسان کو حق حاصل ہے۔ اس سلسلہ میں اگر وہ حملہ آور کو مجبوراً قتل بھی کر دے تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا لیکن جان و مال کا دفاع واجب

---

[1] فتح الباری ۵/۷۶ [2] در المختار مع رد المحتار ۵/۳۸۱
[3] فتاویٰ ابن تیمیہ طبع جدید ۲۴۲/۳۴

نہیں ہے۔[1]

لیکن امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :۔
اپنی ذات کے دفاع کو واجب بھی کہا گیا ہے اور عدم وجوب کے بھی لوگ قائل ہیں۔ امام احمدؒ سے دونوں ہی رائیں منقول ہیں۔[2]

احناف کے نزدیک جان کا دفاع واجب ہے۔ حملہ آور کو قتل کر کے آدمی اپنی جان بچا سکتا ہو تو اس کا قتل کرنا واجب ہے۔ ورنہ آدمی گناہ گار ہوگا۔[3]

مال کا دفاع

جان کے دفاع کی طرح مال کے دفاع کا بھی ہر شخص کو قانوناً حق حاصل ہے۔
حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ایک چور کو دیکھا تو تلوار کھینچ لی۔ راوی کا بیان ہے کہ اگر ہم انھیں چھوڑ دیتے اور قتل سے باز نہ رکھتے تو اسے وہ قتل ہی کر ڈالتے۔
حضرت حسن بصریؒ سے کسی نے پوچھا اگر میرے گھر چور گھس آئے اور اس کے ہاتھ میں لوہا (ہتھیار) بھی ہو تو کیا میں اسے قتل کر دوں؟ انھوں نے جواب دیا، ہاں! جس طرح بھی تم اسے قتل کر سکو کر دو۔
امام احمدؒ فرماتے ہیں اگر ڈاکوؤں کا کوئی گروہ تمہاری جان یا تمہارا مال لینا چاہے تو تم اپنی جان اور مال کی حفاظت میں اس سے قتال کرو۔
حضرت ابن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ میرے علم میں فرقۂ حروریہ کے لوگوں اور ڈاکوؤں سے قتال کو کسی نے گناہ سمجھ کر نہیں چھوڑا۔ یہ بات اور ہے کوئی شخص بزدلی دکھائے۔[4]
فقہ حنفی میں ہے کہ ۔

---

[1] المغنی ۸/۳۲۲ [2] فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۲۲/۴۳ [3] الکفایہ علی الہدایہ ۵/۱۲۶۲ [4] المغنی لابن قدامہ ۸/۳۲۹–۳۳۱

اگر رات میں کوئی شخص کسی کے گھر گھس کر مال و اسباب چرا رہا ہو یا چرانے کا ارادہ کر رہا ہو تو اسے قتل کر سکتا ہے۔ اسی طرح مال و اسباب لے کر اگر وہ فرار ہونے کی کوشش کرے تو اس کا پیچھا کر کے بھی قتل کر سکتا ہے۔ اس سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا[۵]

مال کے دفاع کے بارے میں ایک سوال یہ ہے کہ کیا آدمی تھوڑے سے مال کے لئے بھی دفاع کر سکتا ہے یا اس کے لئے مال کی کوئی خاص مقدار ہونی چاہیئے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں۔

اگر کوئی شخص ناحق کسی کا مال لینا چاہے تو اسے وہ قتل (بھی) کر سکتا ہے چاہے مال تھوڑا ہو یا زیادہ اس لئے کہ احادیث میں اس طرح کی کوئی قید نہیں ہے بلکہ الفاظ عام ہیں یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ امام مالک کے بعض تلامذہ نے کہا ہے مال اگر تھوڑا ہو تو چھیننے والے کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن صحیح بات وہی ہے جو جمہور نے کہی ہے[۶]

فقہ حنفی میں بھی ایک رائے یہ ہے کہ مال دس درہم یا اس سے زیادہ قیمت کا ہو ایک رائے میں اتنا ہو جس سے نصاب واجب ہو جائے تو آدمی اسے بچانے کے لئے حملہ آور کو وقت ضرورت قتل بھی کر سکتا ہے۔ اس سے کم ہو تو وہ حملہ آور کا مقابلہ تو کر سکتا ہے لیکن اس کی جان لینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن احناف کے ہاں بھی ترجیح اسی کو حاصل ہے کہ نصاب سے کم مال کے لئے بھی آدمی حملہ آور کا مقابلہ کرنے اور اسے قتل کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اس لئے کہ احادیث میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہے[۷]

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :۔

اگر ڈاکو زبردستی کسی کا مال لینا چاہیں تو ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اسے

---

[۵] ہدایہ ۲/۵۶۵ ردالمحتار ۵/۲۸۲ [۶] شرح مسلم ۱/۸۱ [۷] ردالمحتار ۵/۲۸۲

اپنا تھوڑا سا مال بھی ان کے حوالہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ وہ ان کو جہاں تک ہو سکے آسان طریقے سے بھگانے کی کوشش کرے لیکن دفاع میں ڈاکوؤں میں سے کوئی مارا جائے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا۔ صاحب مال سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔[1]

جمہور کی رائے کے حق میں ایک بات یہ بھی کہی جا سکتی ہے کہ مال کی اہمیت اصلاً افراد کے لحاظ سے متعین ہوتی ہے ہو سکتا ہے ایک شخص کے لئے دس درہم کی وہ اہمیت ہو جو دوسرے کے لئے سو درہم کی بھی نہ ہو۔

کیا مال کا دفاع واجب ہے

امام ابن تیمیہ اپنی سابقہ بحث ہی کے ذیل میں فرماتے ہیں۔

مال کا دفاع واجب نہیں ہے اس لئے چاہے تو وہ ڈاکوؤں سے مقابلہ کئے بغیر ہی اپنا مال ان کے حوالہ کر سکتا ہے۔[2]

امام نووی فرماتے ہیں۔

مال کا دفاع جائز ہے واجب نہیں ہے۔[3]

بعض علماء نے مال کے دفاع کو بھی واجب قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مال کے دفاع میں اگر حملہ آور سے مقابلہ بھی کرنا پڑے تو اسے لازماً مقابلہ کرنا چاہئے۔ غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہے جس میں حملہ آور کا مقابلہ کرنے اور مال اس کے حوالہ نہ کرنے کے لئے کہا گیا ہے۔[4]

خاندان اور بیوی بچوں کا دفاع

انسان کا معاشرے میں قریب ترین تعلق بیوی، بچوں اور خاندان والوں

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ۴/۲۴۲ [2] حوالہ سابق [3] شرح مسلم ۱/۸۱ [4] نیل الاوطار: ۶/۷۵

سے ہوتا ہے۔ ان کی بہت سی اخلاقی اور قانونی ذمہ داریاں اس پر عائد ہوتی ہیں ان پر کوئی نازک وقت آئے تو اپنی جان کی بھی بازی لگا سکتا ہے اور اپنا مال بھی لٹا سکتا ہے۔ ان کا دفاع اگر قانون کے حدود میں ہو تو اسلام نے اس کی تعریف کی ہے۔ ایک حدیث شریف میں آتا ہے۔

خیرکم المدافع	تم میں بہتر آدمی وہ ہے جو اپنے
عن عشیرتہ	خاندان کا دفاع کرے، جب تک
مالم یأثم [1]	کہ دفاع کے سلسلے میں وہ گناہ کا ارتکاب نہ کرنے لگے۔

اس حدیث کی شرح میں علامہ مناوی کہتے ہیں

......فیرد عنھم	.....وہ خاندان والوں کے مال،
من ظلمھم فی	عزت آبرو اور جسم وجان پر حملہ ہو تو
مال او عرض او بدن	اس کا جواب دیتا اور دفاع کرتا ہے
.....مالم یظلم الدافع	.....دفاع کرنے والا اس وقت
فی دفعہ بان تعدی	تک قابل تعریف ہے جب تک
الحد الواجب فی	کہ وہ اس معاملہ میں حد واجب سے
الدفع [2]	آگے نہ بڑھے۔

جہاں تک بیوی بچوں کے دفاع کی قانونی حیثیت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ نووی کہتے ہیں۔

..... واما المدافعۃ	جہاں تک بیوی بچوں کی طرف سے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی العصبیۃ۔ اس کے ایک راوی ایوب بن سوید کو امام ابوداؤد نے ضعیف قرار دیا ہے۔ [2] التیسیر لشرح الجامع الصغیر ۱/۵۳۴

عن الحریم فواجبۃ   دفاع کا تعلق ہے اس کے واجب
بلا خلاف [۱]   ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔
بیوی بچوں کے دفاع کے سلسلے میں بعض تفصیلات آگے آ رہی ہیں۔

عفت و عصمت کا دفاع

عفت و عصمت بھی انسان کا ایک بنیادی حق ہے۔ اس پر حملہ ہو تو وہ آخری حد تک دفاع کر سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں حملہ آور کو جو نقصان پہونچے گا اس کی ذمہ داری اس پر عائد نہ ہوگی۔ فقہ حنفی میں ہے۔
اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زبردستی زنا کرنا چاہے اور اسے یقین ہو کہ چیخ پکار یا مار پیٹ سے وہ نہیں بھاگے گا تو اسے وہ قتل کر سکتی ہے اس سلسلہ میں مقتول کا خون رائیگاں جائے گا۔ یہی حق کم عمر لڑکے کو بھی حاصل ہوگا جس کے ساتھ زبردستی بدفعلی کی کوشش کی جائے [۲]
امام احمدؒ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت پر برے ارادے سے حملہ کرے اور وہ اپنی عفت کے تحفظ کی خاطر اسے قتل کر دے تو کیا حکم ہے؟ انھوں نے فرمایا اگر عورت کو یہ یقین ہو جائے کہ وہ اس کی عصمت دری ہی چاہتا ہے تو اسے وہ قتل کر سکتی ہے۔ اس سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے حضرت عمرؓ کے ایک فیصلہ کا بھی ذکر فرمایا کہ ایک شخص نے ایک عورت کے ساتھ بدکاری کرنی چاہی تو اس نے پتھر سے مار کر اسے ہلاک کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا خدا کی قسم اس کی دیت نہیں دی جائے گی [۳]

---

[۱] شرح مسلم ۸۱/۱   [۲] درالمختار مع ردالمحتار ۲۴۸/۳
[۳] المغنی ۲۳۱/۸

کیا عفت وعصمت کا دفاع واجب ہے؟

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ بدکاری کرنا چاہے تو اس کیلئے دفاع واجب ہے۔ اس لئے کہ کسی کو عصمت دری کا موقعہ دینا حرام ہے۔ دفاع نہ کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ عورت ایک طرح سے حملہ آور کو اس کا موقع دے رہی ہے[1]

عزت وآبرو کا دفاع

ہر انسان چاہتا ہے کہ سوسائٹی میں عزت اور وقار کی زندگی گزارے اسے کسی طرح ذلیل اور رسوا نہ کیا جائے اور اسے یہ حق حاصل ہو کہ اس کی عزت و آبرو پر دست درازی ہو تو وہ قانونی چارہ جوئی کر سکے۔ اسلام اس کے اس حق کو تسلیم کرتا ہے اور اس کی پوری پوری حفاظت کرتا ہے۔

اسلام نے جان، مال، بیوی بچوں اور عفت وعصمت پر حملہ ہو تو حملہ آور کو قتل کرنے کی بھی اجازت دی ہے لیکن اگر کسی کی عزت وآبرو پر حملہ ہو اور اسے رسوا کیا جائے تو اس کی ہدایت ہے کہ عدالت کی طرف رجوع کیا جائے اور عدالت اس سلسلہ میں قانون کے مطابق اقدام کرے۔ دونوں صورتوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جان، مال اور عفت وعصمت کے تحفظ میں ذرا بھی تاخیر ہو تو اس کے لٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ لیکن عزت وآبرو کا معاملہ اس سے ذرا سا مختلف ہے۔ اس میں عدالت سے چارہ جوئی کی جا سکتی ہے اور عدالت کے فیصلہ کرنے تک متعلقہ فرد کا اتنا بڑا نقصان نہیں ہے کہ اسے برداشت نہ

---

[1] حوالہ سابق

کیا جا سکے اور اسے ملزم کے بارے میں خودکشی اقدام کی اجازت دے دی جائے۔

زنا کی تہمت اور اس کی حد

اسلام نے اس سلسلہ میں سب سے زیادہ اہمیت زنا اور بدکاری کے الزام کو دی ہے اگر یہ الزام کسی پر لگایا جائے تو ملزم کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ ثبوت میں چار گواہ پیش کرے، ورنہ اس پر حد قذف جاری ہوگی، جو اسّی کوڑے ہے اور پھر اسے سوسائٹی میں ہمیشہ کے لئے ناقابل اعتبار سمجھا جائے گا اور کسی معاملہ میں اس کی شہادت تسلیم نہیں کی جائے گی۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ	جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت
ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ	لگائیں اور پھر چار گواہ نہ پیش کریں تو
شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ	انھیں اسّی کوڑے لگاؤ اور ان کی
ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّ لَا تَقْبَلُوْا	گواہی کبھی قبول مت کرو۔ یہ لوگ فاسق
لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ج وَاُولٰٓئِكَ	ہیں لیکن وہ لوگ جو اس کے بعد توبہ
هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ	کریں اور اپنی اصلاح کر لیں (تو اللہ
تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا	انھیں معاف کرے گا) بے شک
فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝ (النور ۴، ۵)	اللہ غفور و رحیم ہے۔

قذف کے مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر فقہاء نے تفصیل سے بحث کی ہے یہاں بعض پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔

۱۔ زنا کا الزام عورت پر لگایا جائے یا مرد پر، الزام لگانے والا اگر ثبوت فراہم نہ کر سکے تو اسی کوڑے کی سزا دی جائے گی۔

۲۔ یہ سزا اسی وقت دی جائے گی جب کہ 'مقذوف' (وہ شخص جس پر تہمت لگائی گئی ہے) سزا کا مطالبہ کرے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:۔

واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأة محصنة بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حده الحاکم ثمانین سوطاً [1]	کوئی شخص کسی پاک دامن مرد یا کسی پاک دامن عورت پر صراحت کے ساتھ زنا کی تہمت لگائے اور جس پر تہمت لگائی گئی ہے وہ اس بات کا مطالبہ کرے کہ تہمت لگانے والے پر حد جاری کی جائے تو حاکم وقت اس پر اسی کوڑے کی حد نافذ کرے گا۔

ابن عربی مالکی کہتے ہیں:

انہ لا یقیمہ الامام الا بمطالبۃ المقذوف عند الجمھور [2]	جمہور کے نزدیک امام حد قذف اسی وقت نافذ کرے گا جب کہ وہ شخص اس کا مطالبہ کرے جس پر تہمت لگائی گئی ہے۔

۳۔ زنا کا الزام امام ابوحنیفہ اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک صراحت کے ساتھ ہونا چاہیئے ورنہ اسے قذف نہیں کہا جائے گا۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں تعریض بھی صراحت ہی کے حکم میں ہے [3]

۴۔ قذف کی سزا اسی شخص کو دی جائے گی جو کسی آزاد مسلمان پر زنا کا الزام لگائے [4] اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی غیر مسلم یا غلام پر زنا کی تہمت لگانے والے کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی بلکہ اس پر حد قذف نہیں جاری ہوگی۔ اس طرح کے مواقع پر اسلام نے ریاست کو تعزیری کارروائی کا اختیار دیا ہے۔ یہ اس

---

[1] ہدایہ ۲/۵۰۹　[2] احکام القرآن ۲/۸۸　[3] ابن عربی، احکام القرآن: ۲/۸۸۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھی جائے المغنی ۸/۲۲۱-۲۲۳　[4] ہدایہ ۲/۵۰۹

کی صوابدید پر ہے کہ ملزم کو کیا سزا دے اور کتنی سزا دے؟[۱]

۵۔ اسی طرح جس پر تہمت لگائی جائے اس کا عاقل، بالغ اور باعصمت ہونا بھی ضروری ہے[۲]

۶۔ تہمت لگانے والا آزاد ہو یا غلام، مرد ہو یا عورت، یا ریاست کا مسلم شہری ہو یا ذمی سب پر حد جاری کی جائے گی[۳]

جمہور کے نزدیک دوسرے حدود کی طرح غلام کی حد قذف بھی آدھی ہوگی۔ لیکن بعض لوگوں نے حد قذف اور دوسرے حدود میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حد قذف غلام کی بھی پوری ہوگی[۴]

۷۔ اگر ایک شخص کسی پر زنا کا الزام لگائے اور دوسرا اس کے جواب میں اس پر زنا کا الزام لگائے تو دونوں پر حد جاری کی جائے گی[۵]

۸۔ جس شخص پر حد قذف جاری ہو جائے جب تک وہ توبہ نہ کرلے اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی البتہ توبہ کے بعد امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔ لیکن امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، امام ثوری فرماتے ہیں کہ حد قذف جاری ہونے کے بعد توبہ کے بعد بھی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ کسی دوسرے جرم میں حد جاری ہوئی ہے تو توبہ کے بعد شہادت قبول کی جائے گی[۶]

۹۔ زنا کے علاوہ دوسرے الزامات پر امام کی طرف سے تعزیر ہوگی حد نہیں جاری کی جائے گی[۷]

۱۔ ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/۲۳۱ ۲۔ ہدایہ ۲/۵۰۹ مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو درالمختار مع ردالمحتار ۳/۲۳۲ ۳۔ درالمختار، مزید تفصیل کے لئے دیکھی جائے ردالمحتار ۳/۲۳۱ ۴۔ نیل الاوطار ۷/۸۳ ۵۔ ہدایہ ۲/۵۱۲ ۶۔ احکام القرآن: جصاص ۳/۳۲۶ اور اس کے بعد۔
۷۔ ملاحظہ ہو درالمختار مع ردالمختار ۳/۲۵۱ اور اس کے بعد

بیوی پر زنا کی تہمت اور اس کے احکام

ایک شخص جس طرح دوسرے پر زنا کی تہمت لگا سکتا ہے اسی طرح اپنی بیوی پر بھی لگا سکتا ہے اس صورت میں بھی اسے چار گواہ پیش کرنے ہوں گے۔ اگر وہ چار گواہ نہ پیش کر سکے تو اسے چار بار اپنے دعوی کی تائید میں قسم کھانی ہوگی۔ اس سے اگر وہ انکار کر دے تو اس پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھالے تو بیوی سے کہا جائے گا کہ وہ اپنی پاک دامنی پر چار بار قسم کھائے، اگر وہ اس سے انکار کر دے تو اس پر زنا کی حد جاری کر دی جائے گی، لیکن اگر وہ چار بار قسم کھائے تو میاں بیوی کے درمیان ہمیشہ کے لئے تفریق کرادی جائے گی۔ اسی کو لعان کہا جاتا ہے۔ سورہ نور میں اس کی تفصیل ہے۔ فرمایا:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ	جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کا) الزام لگائیں اور ان کے پاس خود ان کے سوا کوئی گواہ نہ ہوں تو ان میں سے ایک کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے کہ وہ (اپنے الزام میں) سچا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ (اپنے الزام میں) جھوٹا ہے اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ یہ شخص (اپنے الزام میں) جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ اس

وَالْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَا اِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ۔ (النور: ۷-۱۰) | پر اللہ کا غضب ہو اگر وہ شخص (اپنے الزام میں) سچا ہو۔

اسلام چاہتا ہے کہ معاشرہ میں فواحش کا چرچا نہ ہو، گندی باتیں نہ پھیلیں اور کسی کی عزت و آبرو سے نہ کھیلا جائے اسی لئے اس نے زنا کے الزام کو ثابت کرنے کے لئے چار عینی گواہوں کی شرط لگائی ہے۔ لیکن میاں بیوی کے رشتہ میں خاص قسم کی نزاکت پائی جاتی ہے۔ اس میں بھی یہ شرط رکھی جاتی تو اس کا یہ مطلب یہ ہوتا کہ جو شخص اپنی بیوی کو بدکاری میں ملوث دیکھے وہ چار گواہ فراہم نہ کر سکے تو حد قذف کے ڈر سے سکوت اختیار کرے اور ایک بدکار بیوی کے ساتھ زندگی گزارے جو کسی شریف آدمی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہا گیا کہ اگر آدمی چار گواہ پیش نہیں کر سکتا تو چار بار قسم کھا کر اپنے دعوی کو مضبوط اور موکد کرے ظاہر ہے جب تک آدمی خدا کے خوف سے بالکل ہی بے نیاز نہ ہو جائے اپنی بیوی پر جھوٹا الزام نہیں لگا سکتا اور لگائے بھی تو عدالت میں جھوٹی قسمیں کھا کھا کر اس پر اصرار نہیں کر سکتا۔ اس کے ساتھ عورت کو بھی یہ حق دیا گیا کہ وہ قسم کھا کر اس کے الزام کی تردید کر سکتی ہے۔ اگر اس نے تردید کر دی تو ایک بداخلاق اور بے ایمان شوہر سے ہمیشہ کے لئے اسے چھٹی مل جائے گی۔

یہ ایک خاص پہلو ہے جس میں آدمی کوئی عملی اقدام کئے بغیر حکومت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ کا تعلق جذباتی بھی ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ آدمی جب یہ دیکھے کہ اس کی بیوی کسی غیر کے آغوش میں ہے تو وہ دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو قتل کر دے اور اس کے ثبوت میں چار گواہ نہ فراہم کر سکے۔ اس میں جہاں اس کا امکان ہے کہ بیوی کی مرضی شامل ہو وہیں اس کا بھی امکان ہے کہ یہ اس کے ساتھ زیادتی کی گئی ہو۔ یہ ایک طرف تو مرد کی عزت و آبرو کا مسئلہ ہے تو

دوسری طرف اس طرح کے کسی بھی اقدام میں عورت کے ساتھ ظلم و زیادتی کا بھی خطرہ ہے۔ فقہاء نے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر تفصیلی بحث کی ہے۔

(۱) اس سلسلہ میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی بھی شخص کو چاہے وہ اس کی بیوی ہی کیوں نہ ہو بدکاری کرتے دیکھے تو اسے قتل کر دے یا وہ حد شرعی کا مستحق ہو گیا ہو تو اس پر خود سے حد نافذ کر دے یا یہ کہ یہ کام صرف حکومت وقت کا ہے؟ بعض لوگوں کے نزدیک (۲) کا جواب حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت میں ہے جو انھوں نے حضرت سعد بن عبادہؓ کے متعلق بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں حضرت سعد بن عبادہؓ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو بدکاری کرتے دیکھوں تو کیا چار گواہوں کی تلاش میں اسے اسی حال میں چھوڑ دوں؟ آپ نے فرمایا ہاں! تمہیں یہی کرنا ہوگا۔ حضرت سعدؓ نے عرض کیا اس ذات کی قسم جس نے آپ کو دین حق دے کر بھیجا ہے، میں تو پہلے تلوار سے اسے ٹھیک کر دوں گا۔ آپ نے انصار سے خطاب کر کے فرمایا۔ دیکھو تمہارے سردار کیا کہہ رہے ہیں؟ سعد بے شک غیرت مند ہیں۔ لیکن میں ان سے بھی زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ تو مجھ سے بھی زیادہ غیرت والا ہے۔ اسی وجہ سے اس نے کھلے چھپے ہر طرح کے فواحش کو حرام قرار دیا ہے (اس کا یہی حکم ہے کہ اس صورت میں چار گواہ پیش کئے جائیں) [۱]

یہ حدیث اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہے۔ علامہ زرقانی کہتے ہیں:۔

وفی حدیث الباب النھی　　　　اس حدیث میں اس بات کی ممانعت

---

[۱] بخاری، کتاب المحاربین، باب من رأی مع امرأتہ رجلا فقتلہ، مسلم، کتاب اللعان

عن اقامة حد	ہے کہ حاکم کے علاوہ کوئی شخص
لغير سلطان ولا شهود	اور گواہوں کے بغیر کوئی حد شرعی نافذ
وقطع الذريعة	کرے (اس طرح حدیث میں) مجرد
الى سفك الدماء	دعوٰی کی بنیاد پر کسی کا خون بہانے
بمجرد الدعوى [۱]	کا راستہ ہی بند کردیا گیا ہے۔

لیکن جمہور علماء نے اس صورت میں آدمی کے اس حق کو تسلیم کیا ہے کہ وہ بیوی کو اور اس کے ساتھ بدکاری کرنے والے کو قتل کردے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ شوافع میں سے بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ جو شخص حاکم کے حکم کے بغیر شادی شدہ زانی کو بھی قتل کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس لئے کہ حدود کا نفاذ حاکم کا کام ہے۔ فرماتے ہیں لیکن صحیح رائے جمہور کی ہے۔ بعض اسلاف سے اس کا ثبوت بھی ہے کہ انھوں نے اسی طرح زنا کرنے پر زانی کو قتل کیا ہے [۲]

اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص تمہارے گھر میں جھانکے اور تم اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تم سے کوئی باز پرس نہ ہوگی۔ جب گھر میں تانک جھانک کرنے والے کی آنکھ پھوڑی جاسکتی ہے تو جو شخص کسی کی عزت و آبرو پر حملہ کرے اسے قتل بھی کیا جاسکتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کا اسی طرف رجحان ہے [۳]

۲۔ حضرت سعد بن عبادہؓ سے متعلق روایت سے یہ استدلال بھی کیا

---

[۱] زرقانی علی الموطا ۴/۱۹۲ نیز ملاحظہ ہو ۴/۱ [۲] شرح مسلم ۱/۴۸۸ - ۴۸۹

[۳] فتاوٰی ابن تیمیہ ۱۴/۲۱۸ - خلوت اور تنہائی (پرائیویسی) بھی انسان کا ایک حق ہے۔ حدیث میں اسی کا ذکر ہے۔ فقہاء نے اس کی قانونی حیثیت سے بھی بحث کی ہے یہاں ہم اسے نظر انداز کر رہے ہیں۔

گیا ہے کہ جو شخص کسی کو قتل کر دے اور یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ زنا کرتے دیکھا تھا تو اسے چار گواہ پیش کرنے ہوں گے ورنہ اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ امام نووی نے اسے جمہور کی رائے قرار دی ہے[1]

اس کی تائید حضرت علیؓ کے ایک ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ اگر ایک شخص گھر میں داخل ہوا اور اپنی بیوی کو دوسرے کے ساتھ دیکھ کر ان میں سے ایک کو یا دونوں کو قتل کر دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت علیؓ نے فرمایا۔ اسے چار گواہ پیش کرنے ہوں گے ورنہ اس سے قصاص لیا جائے گا[2]

فقہ حنبلی میں اس مسئلہ میں دو گواہوں کو بھی کافی سمجھا گیا ہے۔ اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ چار گواہوں کی ضرورت جرم زنا کے اثبات کے لئے ہے۔ یہاں صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ عورت کے ساتھ ایک غیر آدمی موجود تھا۔ اس کے لئے دو گواہ بھی کافی ہیں[3]

یہ بات صحیح ہے کہ کوئی بھی دعویٰ ثبوت کے بغیر تسلیم نہیں کیا جا سکتا لیکن اس مسئلہ کی نزاکت اور معاشرتی پیچیدگیوں کے پیش نظر یہ بھی سوچنا پڑتا ہے کہ اگر مطلوبہ گواہ موجود نہ ہوں اور دوسرے قرائن و شواہد دعویٰ کی تائید کر رہے ہوں تو کیا وہ بھی قابل غور قرار دیئے جاسکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں فقہ حنفی میں ایک اہم

---

[1] شرح مسلم ۱/۴۸۸ [2] مؤطا امام مالک، کتاب الاقضیہ، القضاء فی من وجد مع امرأتہ رجلاً۔

[3] اسے ابن قدامہ حنبلی نے فقہ حنبلی کی ایک رائے کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ المغنی ۸/۳۳۲ لیکن بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ امام احمد اور امام اسحٰق اور ان کے متبعین کی رائے ہے مالکیہ میں سے بھی بعض نے اس کی تائید کی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ زانی شادی شدہ ہو۔ نیل الاوطار ۷/۶۲

بات کہی گئی ہے ۔ وہ یہ کہ اس صورت میں قاتل کے پاس ثبوت نہ ہو تو مقتول کو دیکھا جائے ۔ اگر وہ اپنی بدکاری اور غلط روی میں مشہور ہے تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا البتہ دیت لی جائے گی ۔ اس لئے کہ مقتول کی اخلاقی حالت نے قصاص کے بارے میں تو شبہ پیدا کر دیا ہے دیت میں شبہ نہیں ہے[1]

قتل کی جگہ دیت کی تائید حضرت عمرؓ کے ایک فرمان سے بھی ہوتی ہے ۔ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو دیکھا تو دونوں کو قتل کر دیا ۔ حضرت عمرؓ نے اس سلسلہ میں علانیہ طور پر تو یہ لکھا کہ اس سے قصاص لیا جائے پھر چپکے سے ایک دوسرا خط لکھا کہ اس کی دیت دے دی جائے[2]

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ گواہوں کی عدم موجودگی میں دیگر قرائن کی بنیاد پر فیصلہ ہونا چاہیے تو بعض لوگ اس کے بھی قائل رہے ہیں ۔ امام شوکانی فرماتے ہیں ۔

وقال بعض السلف	سلف میں سے بعض نے کہا ہے
لا یقتل اصلاً ویعذر	کہ اسے اپنے اقدام میں معذور رکھا
فی ما فعلہ اذا ظہرت	جائیگا اور اسے بالکل قتل نہیں کیا جائیگا
امارات صدقہ[3]	بشرطیکہ اس بات کے آثار موجود ہوں
	کہ اس کا دعویٰ صحیح ہے ۔

۳ ۔ گواہوں کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کہ مقتول نے انتقال

---

[1] در المختار مع رد المحتار ۳/ ۲۴۸ - ۲۴۹ [2] حافظ ابن حجر اس واقعہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ امام عبدالرزاق نے سند صحیح کے ساتھ اسے نقل کیا ہے ۔ علامہ ابن المنذر کہتے ہیں ۔ جاءت الاخبار عن عمر فی ذالک مختلفۃ وعامۃ اسانیدھا منقطعۃ ۔ فتح الباری ۱۲/ ۱۴۲ [3] نیل الاوطار ۷/ ۶۴

سے پہلے جرم کا اعتراف نہ کیا ہو۔ اگر اس نے جرم کا اعتراف کرلیا ہے تو گواہوں کا سوال نہیں پیدا ہوتا ہے[1]

۴۔ امام نووی فرماتے ہیں قاتل کے دعوے کو مقتول کے اولیاء (ورثاء) تسلیم کرلیں تو بھی اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا[2]

فقہ حنبلی میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ اس کی دلیل میں حضرت عمرؓ کے ایک فیصلہ کو پیش کیا گیا ہے۔

حضرت عمرؓ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ کھانا کھا رہے تھے کہ ایک شخص خون آلود تلوار لئے ہوئے آیا ان کے پاس بیٹھ گیا اور کھانا کھانے لگا۔ اتنے میں کچھ لوگ آئے اور شکایت کی امیر المومنین! اس شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ ہمارے آدمی کو بھی مار ڈالا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس سے پوچھا کہ یہ لوگ کیا کہہ رہے ہیں؟ اس نے جواب دیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی رانوں پر تلوار چلائی ان کے درمیان جو شخص تھا وہ قتل ہو گیا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے ان لوگوں سے پوچھا کہ یہ شخص کیا کہہ رہا ہے؟ کیا اس کی بات صحیح ہے؟ انھوں نے اس کی تصدیق کی تو آپ نے اس سے فرمایا اگر وہ پھر یہ حرکت کریں تو تم بھی یہی کرو[3]

اس واقعہ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اس وجہ سے قتل کردے کہ اس نے اس کی بیوی کے ساتھ بدکاری کی اور مقتول کا ولی اسے تسلیم کرلے تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن اگر مقتول کا ولی اس کے دعوی کو تسلیم کرنے سے انکار کردے اور وہ گواہ بھی نہ فراہم کرسکے تو اس سے قصاص

---

[1] نیل الاوطار ۷/۶۳ [2] شرح مسلم ۱/۴۸۸

[3] المغنی ۸/۳۲۲ حضرت عمرؓ سے اس سلسلہ میں منقول روایات کے بارے میں علامہ ابن المنذر کی رائے گزر چکی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان کی سندیں بھی منقطع ہیں۔

لیا جائے گا۔ حضرت علیؓ کے فیصلہ (جس کا ذکر اوپر آچکا ہے) کا تعلق اسی صورت سے ہے[۱]

۵۔ مقتول کے بارے میں بارے میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کے شادی شدہ یا بے شادی شدہ ہونے سے کوئی فرق پڑتا ہے یا نہیں۔ اس سوال کی وجہ یہ ہے کہ اسلام نے شادی شدہ کی سزا تو موت (رجم کی صورت میں) رکھی ہے لیکن بے شادی شدہ کی سزا اسّی کوڑے ہیں۔ کیا کسی کو یہ حق ہے کہ جس شخص کی سزا ازروئے شرع سو کوڑے ہوں اسے وہ قتل کردے؟

شوافع کے نزدیک مقتول کو شادی شدہ ہونا چاہئے ورنہ قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔[۲] اس کا مطلب یہ ہے کہ زانی محصن کی سزا چونکہ شریعت نے موت (رجم) تجویز کی ہے اس لئے ایک مخصوص صورت حال میں کوئی اسے قتل کردے تو اس سے باز پرس نہیں ہوگی بشرطیکہ وہ چار گواہ فراہم کردے۔

امام شافعی فرماتے ہیں اگر مقتول شادی شدہ ہے اور اس نے اس طرح مجامعت کی ہے کہ اس سے غسل واجب ہو جاتا ہے تو قاتل کا معاملہ اللہ کے ہاتھ میں ہے (وہ اسے معاف کرسکتا ہے) لیکن دنیا میں فیصلہ گواہوں کی بنیاد پر ہوگا۔[۳]

سوال یہ ہے کہ اگر یہ حد ہے تو حد رجم کی صورت میں ہونی چاہئے۔ اس میں ترمیم کا کسی کو حق نہیں ہے۔

فقہ حنفی کی رو سے اس مخصوص صورت حال میں آدمی کو یہ حق ہے کہ زانی چاہے محصن ہو یا غیر محصن اسے وہ قتل کردے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ حد زنا نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ حد ہوتی تو اس کو صرف حکومت نافذ کرسکتی تھی۔ اس کا تعلق امر بالمعروف و نہی عن المنکر سے ہے۔ جب کسی منکر کے ازالہ کی سوائے

---

[۱] المغنی ۸/۳۲۲-۳۲۳ [۲] شرح مسلم ۱/۴۸۸ [۳] معالم السنن ۴/۱۹

اس کے کوئی صورت نہ ہو کہ اس کے ارتکاب کرنے والے کو قتل کر دیا جائے تو اس کا قتل کرنا کسی بھی فرد کے لئے جائز ہے[1]

۶۔ جس شخص کو عین حالت زنا میں دیکھا گیا ہو یا کم از کم جو مبادیات زنا (جیسے بوس وکنار) کا ارتکاب کر رہا ہو، اس میں اور اس شخص میں جو اسی قصد و ارادہ سے کہیں پہونچا ہو یا کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں یا جنگل و بیابان میں ہو کوئی فرق ہے یا نہیں ؟

پہلی صورت کے بارے میں فقہ حنفی میں کہا گیا ہے اگر کوئی شخص کسی کو اس حالت میں دیکھے اور وہ یہ سمجھے کہ قتل کئے بغیر اسے زنا سے روکا نہیں جا سکتا تو اسے وہ قتل کر سکتا ہے۔ لیکن اگر دوسری صورت ہو تو فقہاء احناف میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ اسے بھی قتل کیا جا سکتا ہے۔ بعض دوسروں کی رائے یہ ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جا سکتا۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ اسے پہلے ڈرایا اور دھمکایا جائے۔ اس سے اگر وہ اپنے ارادہ سے باز آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اسے قتل کیا جا سکتا ہے ڈرائے دھمکائے بغیر اقدام قتل صحیح نہیں ہے۔[2]

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے عملاً زنا نہیں کیا۔ صرف اس غرض سے پہونچا تھا اور اسے کسی نے قتل کر دیا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس سے توبہ کرے۔ اس میں بھی اختلاف ہے کہ اسے کوئی کفارہ ادا کرنا ہوگا یا نہیں۔ بہتر یہی ہے کہ وہ کفارہ ادا کرے (اسے قتل خطا سمجھا جائے اس لئے کہ) قتل عمد میں جمہور کے نزدیک کفارہ نہیں ہے[3]

---

[1] در المختار مع رد المحتار ۳/۲۴۹ [2] رد المحتار ۳/۲۴۸ [3] فتاوی ابن تیمیہ ۴/۳/۱۶۹-۱۷۰ قتل خطا کا کفارہ سورہ نساء آیت ۹۲ میں بیان ہوا ہے۔ وہ یہ کہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کیا جائے اور مقتول کے ورثاء کو دیت دی جائے۔ غلام نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے جائیں۔

۷۔ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک غلام نے ایک لونڈی کے ساتھ زبردستی بدکاری کی تو حضرت عمرؓ نے غلام کو کوڑے لگوائے اور جلا وطن کر دیا لیکن لونڈی پر حد جاری نہیں کی۔[۱]

اسی وجہ سے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر عورت کے ساتھ جبراً بدکاری کی گئی ہے تو جبر کرنے والے پر حد نافذ ہوگی اور عورت پر نافذ نہیں ہوگی۔

اس اصول کے تحت اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ دوسرے کو بدکاری کرتے دیکھ کر اسے قتل کر دے اور بعد میں یہ معلوم ہو کہ اس کے ساتھ زبردستی کی گئی تھی تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ راضی خوشی اس میں شریک تھی تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔[۲]

فقہ حنفی میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی یا اپنی کسی محرم کے ساتھ کسی کو دیکھے اور دونوں بخوشی بدکاری کر رہے ہوں تو بغیر کسی پیشگی تنبیہ کے بھی اسے انہیں قتل کر دینے کا حق ہے۔[۳]

امام ابن تیمیہ کا بھی اسی طرف رجحان ہے۔[۴]

دفاع میں تعاون

کسی کی جان، مال، عزت و آبرو یا بیوی بچوں پر حملہ ہو تو اسلام معاشرہ کی یہ اخلاقی ذمہ داری قرار دیتا ہے کہ جو شخص بھی اس حملہ کو روک سکتا ہو روکے اور مظلوم کی اپنی دفاع میں جو بھی مدد کر سکتا ہو کرے۔ اس سے آگے وہ اس کی بھی اجازت دیتا ہے کہ مظلوم کو بچانے کے لئے اگر اسے حملہ آور کی جان بھی لینی پڑے تو وہ لے

---

[۱] موطا، کتاب الحدود، باب جامع ماجاء فی حد الزنا [۲] المغنی ۸/۳۳۲

[۳] در المختار ۲۴۷/۳ [۴] فتاوی ابن تیمیہ ۳۸/۱۶۹

سکتا ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ اس کا ہر اقدام قانونی حدود کے اندر ہونا چاہئے۔
علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں۔

کوئی شخص کسی کی جان و مال پر دست درازی کرے یا کسی عورت کی عصمت دری کرنا چاہے تو جس پر حملہ نہیں ہوا ہے اسے ان کو بچانے میں مدد کرنی چاہئے۔ اسی طرح اگر چور اور ڈاکو کسی قافلہ سے تعرض کریں تو جو لوگ قافلہ میں نہیں ہیں انھیں اس کی اجازت ہے کہ قافلہ والوں کا دفاع کریں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "اپنے بھائی کی مدد کرو چاہے وہ ظالم ہو یا مظلوم" ایک اور حدیث میں ہے کہ "فتنہ پردازوں کے خلاف مومن ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں" اگر (ظلم کے خلاف) ایک دوسرے کا تعاون نہ ہو تو لوگوں کی جان اور مال سب ہی کچھ لٹ سکتا ہے۔ چور اور ڈاکو کسی کا مال چھین لیں اور دوسرا اس کی مدد نہ کرے تو وہ یکے بعد دیگرے سب ہی کا مال چھین لے جائیں گے۔ اسی طرح دوسروں کا معاملہ ہے"۔[1]

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے۔

کوئی شخص کسی پر تلوار اٹھائے اور ایک دوسرا شخص حملہ آور کو قتل کردے تو قانوناً اس کی گرفت نہ ہوگی۔[2]

لیکن اس کے ساتھ قانون یہ بھی دیکھے گا کہ بلاوجہ کسی کی جان نہ لی گئی ہو۔

اگر ایک شخص حملہ کے بعد اس طرح بھاگ کھڑا ہو کہ دوبارہ اس کے حملہ کا اندیشہ نہ ہو تو جس پر حملہ ہوا ہے وہ یا کوئی دوسرا فرد اسے قتل کردے تو وہ مجرم ہوگا اور اسے بھی قصاص میں قتل کیا جائے گا۔[3]

جب کوئی شخص یہ دیکھے کہ چور کسی کے گھر سوراخ کر رہا ہے اور چیخنے چلانے

---

[1] المغنی ۸/۳۳۲ [2] درالمختار مع ردالمحتار ۵/۳۸۱ [3] حوالہ سابق ص ۳۸۲

کے باوجود وہ بھاگ نہیں رہا ہے تو اس کے لئے اس کا قتل کر دینا جائز ہوگا۔[1]

اگر آدمی یہ دیکھے کہ کوئی شخص کسی نامحرم عورت کے ساتھ ہے اور اسے یقین ہو جائے کہ وہ شور کرنے، ڈرانے دھمکانے یا لاٹھی وغیرہ غیر مہلک ہتھیار استعمال کرنے سے عورت کو نہیں چھوڑے گا تو اسے وہ قتل کر سکتا ہے۔ لیکن اگر قتل کئے بغیر اس کا بھگانا ممکن ہو تو قتل کرنا صحیح نہ ہوگا۔[2]

یہی حکم ان بڑے بڑے گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں کا ہے جن سے کہ دوسروں کو نقصان پہونچے کھلم کھلا اور علانیہ ظلم و زیادتی کرنے والوں کا بھی یہی حکم ہے۔ عام افراد کے لئے اس کی حیثیت جواز کی ہے اور حکومت کے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔[3]

یہ ایک فرد کی بات تھی۔ اگر کوئی شخص کسی جگہ عام مسلم آبادی کے خلاف تلوار اٹھائے اور علانیہ لوٹ مار اور قتل و غارت گری شروع کر دے تو قطع نظر اس کے کہ اس نے کس پر حملہ کیا اور کون اس کے حملہ سے محفوظ رہا یہ سب ہی کا فرض ہے کہ اسے اس سے باز رکھنے کی کوشش کریں۔ اس میں کسی طرح کی کامیابی نہ ہو تو اسے قتل کر دیں۔ جو شخص اسے قتل کرے اس پر دیت یا قصاص واجب نہیں ہوگی۔ صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں اس کی ایک دلیل تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

من شهر على المسلمين سيفاً فقد اطل دمه	جس شخص نے مسلمانوں کے خلاف تلوار کھینچی اس نے اپنا خون ضائع کیا۔ (اس کی قیمت نہیں رہی)

---

[1] حوالہ سابق [2] در المختار مع رد المحتار ۲/۲۸۸ [3] حوالہ سابق ص ۲۴۹

[4] یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں نہیں آئی ہے البتہ اس کی ہم معنی روایات نسائی
بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

دوسرے یہ کہ وہ اسلامی ریاست کا باغی ہے اور بغاوت کی وجہ سے وہ معصوم الدم نہیں رہا۔ لہٰذا اس کا خون بہایا جا سکتا ہے۔ تیسرے یہ کہ اس نے اپنے قتل پر خود ہی مجبور کر دیا کہ اس کے علاوہ جان بچانے کا کوئی راستہ نہیں چھوڑا۔[1]

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ اسلامی ریاست میں جو حکم مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھانے والے کا ہے وہی حکم ذمیوں پر تلوار اٹھانے والے کا بھی ہے۔[2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ذمیوں کے خلاف تلوار اٹھاتا ہے، چاہے وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو اگر قتل کئے بغیر اسے روکا نہ جا سکے تو ضروری ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے۔

دفاع کرنے والے پر حملہ آور کے نقصان کی ذمہ داری نہیں ہے

دفاع میں حملہ آور کی جان بھی جا سکتی ہے۔ اس کا کوئی دوسرا نقصان بھی ہو سکتا ہے۔ اگر یہ نقصان اس کے حملہ کی وجہ سے ہو تو دفاع کرنے والے سے قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔

حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے کہ دو اشخاص کے درمیان جھگڑا ہوا ایک نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ لیا۔ اس نے اپنا ہاتھ زور سے کھینچا تو کاٹنے والے

اسحاق، حاکم اور طبرانی وغیرہ نے نقل کی ہیں۔ نسائی کے الفاظ یہ ہیں۔ من شهر سيفه ثم وضعه فدمه هدر۔ کتاب المحاربه، باب من شهر سيفه۔ (جس نے اپنی تلوار کھینچی اور اسے لوگوں کے درمیان خوں ریزی کے لئے استعمال کیا تو اس کا خون رائیگاں گیا) تفصیل کے لئے دیکھی جائے الدرايه في تخريج احاديث الهدايه ص ۳۶۳۔

[1] ہدایہ ۴/۵۶۴ [2] ردالمحتار ۵/۴۸۱

کے اگلے دونوں دانت گر پڑے۔ ان کا جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا۔ جس کے دانت گرے تھے اس نے دیت کا مطالبہ کیا۔ آپ نے فرمایا۔ تم میں سے کوئی شخص کسی کا ہاتھ اونٹ کی طرح چبائے تو کیا وہ خاموش ہو جائے۔ جاؤ اس کی کوئی دیت نہیں ہے [1]

اس حدیث سے امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد وغیرہ جمہور علماء نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ دانتوں سے کاٹے اور اسے چھڑانے کی کوشش میں اس کے دانت ٹوٹ جائیں تو چھڑانے والے پر قصاص یا دیت واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی نوعیت حملہ آور کے دفاع کی ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ جس شخص کی وجہ سے کسی کے دانت ٹوٹے وہ اس کا ضامن ہوگا۔ امام مالک کی تائید میں جو دلیلیں دی گئی ہیں حافظ ابن حجر نے ان سب کی تردید کی ہے۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ امام مالک تک غالباً یہ حدیث نہیں پہونچی ورنہ وہ نص کے مقابلہ میں قیاس سے کام نہ لیتے [2]

لیکن مالکیہ میں متاخرین نے اس حدیث کا موقع و محل متعین کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ کہا گیا ہے:۔

اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ دانتوں سے کاٹے اور وہ اپنا ہاتھ قصداً اس طرح کھینچے کہ کاٹنے والے کے دانت ٹوٹ پڑیں تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ لیکن اگر وہ قصداً ایسا نہ کرے اور اس کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ اس کے دانت ٹوٹے بغیر اپنا ہاتھ مونھ سے چھڑا سکے تو اس پر دیت واجب نہیں ہوگی اس کی تائید میں مذکورہ بالا حدیث

---

[1] بخاری، کتاب الدیات، باب اذا عض الرجل فوقعت ثنایاہ۔ مسلم، کتاب القسامۃ، باب الصائل علی نفس الانسان۔

[2] ملاحظہ ہو شرح مسلم نووی ۲/۵۸ فتح الباری ۱۲/۱۸۰

پیش کی گئی ہے [1] یہی بات جمہور نے بھی کہی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک دفاع کرنے والے پر سے حملہ آور کے دانت ٹوٹنے کی ذمہ داری اس وقت ساقط ہوگی جب کہ دو شرطیں پائی جائیں۔ ایک یہ کہ حملہ آور نے دانتوں سے اس طرح کاٹا ہو کہ دفاع کرنے والے نے اس کا درد اور تکلیف محسوس کی ہو۔ دوسری شرط یہ کہ سختی سے ہاتھ چھڑائے بغیر اس کے لئے کوئی چارۂ کار نہ ہو۔ مثال کے طور پر وہ حملہ آور کے مونھ یا گال پر تھپڑ مار کر اسے نکال نہ سکے۔ اس امکان کے باوجود اس نے قصداً ہاتھ کو اس طرح چھڑانے کی کوشش کی کہ حملہ آور کے دانت گر پڑے تو اس کا اقدام معاف نہیں ہوگا [2]

بعض حضرات نے اس کی ایک خاص ترتیب بھی بیان کی ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اس سے بعض دوسری الجھنیں پیدا ہو سکتی ہیں [3]

شوافع کے ہاں بھی ایک رائے یہ ہے کہ جو شخص کسی کو دانتوں سے کاٹ رہا ہو اسے اپنا ہاتھ کھینچنے کا مطلقاً حق حاصل ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ کوئی دوسرا آسان طریقہ اختیار کر سکتا ہے یا نہیں ہے [4]

جس شخص کو اس طرح دانتوں سے کاٹا جائے وہ اپنے دفاع میں کاٹنے والے کو کسی بھی جگہ چوٹ پہونچا سکتا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

ولو جرحه المعضوض	جس شخص کو دانتوں سے کاٹا گیا ہے
فی موضع آخر لم	وہ اگر کاٹنے والے کو کسی دوسری جگہ

---

[1] الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴/۵۰۶ [2] فتح الباری ۱۲/۱۸۶

[3] المغنی ۸/۳۲۴ [4] علامہ شوکانی کا بھی یہی رجحان ہے نیل الاوطار ۷/۱۷۲۔ اگر کوئی شخص کسی کو دانتوں سے کاٹے تو اسے دفاع کس طرح کرنا چاہیئے اس پر بحث ہو سکتی ہے لیکن جہاں تک دفاع [illegible] ہے تفصیل آگے آرہی ہے۔

یلزمہ شیئ[1] زخمی کر دے تو اس پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی۔

دانت سے کاٹنا ایک مثال ہے جس کا زیر بحث حدیث میں ذکر آیا ہے۔ …س سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ حملہ کسی بھی نوعیت کا ہو آدمی کو دفاع کا حق ہے اور اس کے نتیجہ میں حملہ آور کا جو بھی نقصان ہو، حتیٰ کہ اس کی جان بھی چلی جائے …و دفاع کرنے والے پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔

فیہ دفع الصائل وانہ اذا لم یمکن الخلاص منہ الا بجنایۃ علی نفسہ او علی بعض اعضائہ ففعل بہ ذالک کان ھدرا[2]	اس حدیث میں حملہ آور کے دفاع کا ثبوت ہے۔ حملہ آور کی جان لئے بغیر یا اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچائے بغیر حملہ سے بچنے کا امکان نہ ہونے کی صورت میں دفاع کرنے والا ایسا کوئی اقدام کر گزرے تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد نہ ہوگی۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں۔

.... کذالک الحکم فی ما اذا عضہ فی غیر یدہ او عمل بہ عملاً غیر العض افضی الی تلف شیئ من الفاعل لم یضمنہ[3]	یہی حکم ہے جب کہ وہ ہاتھ کے علاوہ کسی اور جگہ اسے کاٹے یا کاٹنے کے علاوہ کوئی ایسا اقدام کرے جس کے نتیجہ میں حملہ آور کا کوئی نقصان ہو تو دفاع کرنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا۔

…عی اقدام میں الاسہل فالاسہل کا اصول

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مال کے دفاع کے سلسلہ میں گزر

---

[1] فتح الباری ۱۲/۱۸۰ [2] فتح الباری ۱۲/۱۸۰ [3] المغنی ۸/۳۳۲

چکی ہے ۔ یہ حدیث مسند احمد میں ان الفاظ میں آئی ہے ۔

یا رسول اللہ ﷺ ارأیت	اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم
ان عدی علی مالی	اگر میرے مال کے ساتھ زیادتی ہو
قال انشد اللہ	(اسے چھیننے کی کوشش کی جائے) تو
قال فان ابوا علی	مجھے کیا کرنا چاہیئے ۔ آپ نے فرمایا
قال انشد اللہ	چھیننے والوں کو اللہ کا واسطہ دو ۔
قال فان ابوا علی	اس نے عرض کیا ۔ اگر وہ میری بات
قال فقاتل فان	نہ مانیں تو کیا کیا جائے ؟ آپ نے
قتلت ففی الجنۃ	فرمایا انھیں اللہ کا واسطہ دو ۔ اس
وان قتلت	نے عرض کیا ۔ پھر بھی وہ نہ مانیں تو کیا
ففی النار	کیا جائے ؟ آپ نے فرمایا ان کا مقابلہ
	کرو ۔ اگر تم مارے گئے تو جنت میں
	جاؤ گے اور اگر تم نے اسے قتل
	کر ڈالا تو وہ جہنم میں جائے گا ۔

اس حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ دفاع میں الاسہل فالاسہل کے اصول پر عمل کیا جائے گا ۔[1]

اس کا مطلب یہ ہے کہ دفاع کی جو آسان سے آسان تدبیر ممکن ہو وہ اختیار کی جائے گی ۔ یہ تدبیر ناکافی یا غیر موثر ہو تو نسبتاً سخت طریقہ اختیار کیا جائے گا ۔ اگر یہ بھی غیر موثر یا بے سود محسوس ہو تو اس سے بھی سخت تدبیر اختیار کی جائے گی ۔ اگر حملہ آور چیخ پکار سے فرار ہو سکتا ہو تو اسے لاٹھی مار کر بھگانے کی کوشش نہیں کی جائے گی یا اسے لاٹھی

---

[1] نیل الاوطار ۶/۲۷

مار کر بھگایا جا سکتا ہو تو تلوار سے اسے ہلاک نہیں کیا جائے گا۔ علامہ شوکانی کہتے ہیں۔

ینبغی تقدیم الاخف	دفاع کا سب سے پہلے آسان طریقہ
فالاخف فلا لیعدل	اختیار کرنا چاہئے پھر اس کے بعد نسبتاً
المدافع الی القتل	سخت طریقہ اختیار کیا جائے جب
مع امکان الدفع	تک قتل کے بغیر دفاع کا امکان موجود
بدونہ ویدل علی	ہے دفاع کرنے والا اقدام قتل
ذالك امرہ صلی اللہ	نہیں کر سکتا۔ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بالنشاد	علیہ وسلم کا سائل کو یہ حکم دینا کہ قتال
اللہ قبل المقاتلۃ[1]	سے پہلے وہ حملہ آور کو اللہ کا واسطہ

دے، اسی کی دلیل ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ کوئی شخص کسی کے مکان میں گھس پڑے اور صاحب مکان کے للکارنے اور شور مچانے سے وہ نکل تو جائے تو صاحب مکان کو اس کی جان لینے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقصود صرف یہی ہے کہ وہ مکان سے چلا جائے۔ اسی طرح اگر یہ معلوم ہو کہ لاٹھی اور ڈنڈے کے استعمال سے وہ بھاگ کھڑا ہوگا تو مہلک ہتھیار کے استعمال کی اسے اجازت نہیں ہوگی۔ اگر حملہ آور کو زخمی کر کے بے کار کر دیا جائے اور وہ حملہ کے قابل نہ رہے تو اس کو قتل کرنے کا حق نہ ہوگا۔ (اس احتیاط کے بعد) مقابلہ میں حملہ آور مارا جائے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا۔ دفاع کرنے والے سے کوئی باز پرس نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں گویا حملہ آور نے خود ہی صاحب مکان کو اس پر مجبور کیا تھا کہ اسے وہ قتل کر دے یا یوں کہا جائے کہ اس نے خودکشی کی ہے۔[2]

---

[1] حوالہ سابق ص ۷۵ [2] تفصیل دیکھی جائے۔ المغنی ۸/۳۲۹ - ۳۳۰

فقہ حنفی میں ہے کہ اگر رات میں کوئی شخص کسی کے گھر گھس کر اس کا مال و اسباب لوٹنا چاہے تو اسے وہ قتل کرسکتا ہے۔ اسی طرح مال و اسباب لے کر بھاگے تو اس کا پیچھا کر کے بھی قتل کرسکتا ہے بشرطیکہ قتل کے سوا مال کے واپس لینے کی کوئی صورت نہ ہو[1]

یہی بات ان الفاظ میں بھی کہی گئی ہے۔

ھذا اذا لم یعلم انہ لو صاح علیہ طرح مالہ وان علمہ ذالک فقتلہ مع ذالک وجب علیہ القصاص[2]	چور کا قتل کرنا اس وقت اس کے لئے صحیح ہوگا جب کہ وہ یہ نہ جانتا ہو کہ اس کے شور و غل مچانے سے چور اس کا مال پھینک دے گا لیکن اگر یہ جاننے کے باوجود اسے وہ قتل کردے تو اس پر قصاص واجب ہوجائے گا۔

اسلامی ریاست میں جو شخص مسلمانوں یا ذمیوں کے خلاف تلوار اٹھائے اس کا حکم اس سے پہلے بیان ہوچکا ہے۔ اس ذیل میں فقہ حنفی میں کہا گیا ہے۔

ویجب دفع من شھر سیفا علی المسلمین ولو بقتلہ ان لم یمکن دفع ضررہ الابہ	جو شخص مسلمانوں کے خلاف تلوار کھینچے اس کا دفع کرنا ضروری ہے چاہے اس کے لئے اسے قتل کرنا ہی کیوں نہ پڑے۔ بشرطیکہ کسی اور طریقہ سے اس کے ضرر کو دفع کرنا ممکن نہ ہو۔

اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اصلاً دفع ضرر واجب ہے۔ نہ کہ کسی کو قتل

---

[1] ہدایہ ۴/۵۶۵ [2] ردالمحتار ۵/۴۸۶

کرنا اور جان لینا۔ اگر کسی کی جان لئے بغیر بھی دفع ضرر ممکن ہو تو اس کی جان ہرگز نہیں لی جائے گی۔ یہ اقدام صرف مجبوری ہی میں ہو سکتا ہے۔[۱]

کسی بھی اقدام کا فیصلہ حالات کے تحت ہوگا

یہ بات کہ کس وقت کون سا دفاعی اقدام صحیح اور قانون کے تحت ہوگا اور کونسا اقدام غلط اور غیر قانونی قرار پائے گا اس کا فیصلہ حملہ کی نوعیت اور ان حالات کے پیش نظر ہوگا جن میں حملہ ہوا ہے۔

اگر کوئی شخص جان لینے کے ارادے سے کسی پر تلوار اٹھائے (یا کوئی مہلک ہتھیار استعمال کرے) تو اسے اپنے دفاع میں حملہ آور کو قتل کرنے کا حق ہے، خواہ حملہ آبادی میں ہو یا غیر آباد جگہ میں، رات میں ہو یا دن میں۔ اس لئے کہ اس میں تاخیر سے اس کی جان جانے کا خطرہ ہے۔ لیکن اگر لاٹھی یا چھڑی یا کسی غیر مہلک ہتھیار سے حملہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ حملہ کہاں ہوا ہے اور کس وقت ہوا ہے؟ اگر حملہ آبادی میں ہوا اور دن میں ہو تو اسے حملہ آور کو قتل کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ مدد کے لئے دوسروں کو بلا سکتا ہے اور مدد کے پہونچنے تک اس کی جان جانے کا خطرہ نہیں ہے۔ لیکن اگر حملہ رات میں اور کسی سنسان جگہ میں ہو تو اسے اپنے دفاع میں حملہ آور کو قتل کرنے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ وہاں کسی مدد کا پہونچنا مشکل ہے۔ لاٹھی یا ڈنڈا اس قسم کا ہو کہ اس سے موت واقع ہو سکتی ہو تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے بقول یہ نہیں دیکھا جائیگا کہ حملہ رات میں ہوا ہے یا دن میں؟[۲]

مال کے دفاع میں کسی چور اور ڈاکو کو اسی وقت قتل کیا جا سکتا ہے جب کہ (قرائن سے) یہ معلوم ہو کہ چیخنے چلانے سے وہ مال چھوڑ کر نہیں بھاگے گا، یہ جاننے

---

[۱] درالمختار مع ردالمحتار ۵/۴۸۱ [۲] ہدایہ ۴/۵۶۴

کے باوجود کہ وہ ڈرانے دھمکانے اور شور مچانے سے بھاگ کھڑا ہوگا اسے قتل کر دیا جائے تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا[1]

دفاعی اقدام کے لئے ثبوت چاہیئے

کسی بھی دفاعی اقدام کے لئے ثبوت کا پایا جانا ضروری ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ فلاں شخص اس کے گھر گھس آیا تھا اور اسے قتل کئے بغیر اسے بھگانے کی کوئی صورت نہیں تھی تو بغیر ثبوت کے اس کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس بات سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مقتول چوری اور مکاری میں مشہور تھا یا نہیں؟ گواہوں کو اس امر کی گواہی دینی ہوگی کہ انھوں نے مقتول کو معروف قسم کے ہتھیار (جن سے کسی کی جان لی جاسکتی ہے) لے کر قاتل کی طرف پیش قدمی کرتے دیکھا اور قاتل نے اسے اپنے دفاع میں قتل کیا۔ لیکن اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ ہم نے اس شخص کو محض اس کے گھر جاتے دیکھا اور اسلحہ کا ذکر نہیں کیا یا اسلحہ کا ذکر کیا تو مشہور اسلحہ کا ذکر نہیں کیا تو اس سے قصاص ساقط نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ آدمی کسی کے گھر کسی بھی ضرورت سے داخل ہوسکتا ہے۔ محض کسی کے گھر داخل ہوجانے سے اس کا خون بہانا جائز نہیں ہوجاتا[2]

لیکن ایسے حالات ہوسکتے ہیں جن میں عینی شاہد موجود نہ ہوں۔ اگر اس اندیشہ سے کہ گواہی دینے والا کوئی موجود نہیں ہے آدمی دفاع نہ کرے تو اس کی جان اور مال کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے۔ فقہ حنفی میں اسے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ وہ یہ کہ

---

[1] در المختار مع رد المحتار ۵/۳۸۲ [2] المغنی ۸/۳۳۲

اگر آدمی اس بات کا ثبوت فراہم کردے کہ جو شخص گھر میں گھس آیا تھا اس نے اس سے رد وکد کی اور مقابلہ کیا تو اس کا اسے قتل کرنا صحیح ہوگا۔ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ یہ ثبوت فراہم نہ کرسکے تو دیکھا جائے گا کہ جس شخص کو اس نے قتل کیا ہے وہ شر و فساد میں مشہور تھا یا نہیں؟ اگر وہ اس حیثیت سے مشہور نہیں تھا تو صاحب مکان سے قصاص لیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اس پہلو سے مشہور تھا تو بھی قیاس یہی کہتا ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے لیکن استحسان یہ ہے کہ مقتول کے ورثاء کو قاتل سے دیت دلوائی جائے کیوں کہ حالات نے قصاص کے بارے میں تو شبہ میں ڈال دیا ہے۔ کم از کم دیت میں کوئی شبہ نہیں ہے[1]

اگر دو آدمی لڑکر ایک، دوسرے کو زخمی کردیں اور ہر ایک یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے دفاع میں دوسرے کو زخمی کیا ہے تو ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ دونوں سے کہا جائیگا کہ وہ مخالف کے دعویٰ کے غلط ہونے پر قسم کھائیں۔ جب وہ قسم کھائیں تو ایک کو جو زخم پہونچا ہے اس کا ضمان دوسرے پر واجب ہوگا۔ اس لئے کہ ایک جو دعویٰ کررہا ہے دوسرا اس کا منکر ہے۔ جب کہ اصل اس کا عدم وجود ہے[2]

دفاعی اقدام حملہ کے وقت ہوگا

دفاع کے سلسلہ میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیئے کہ جس وقت حملہ ہو اسی وقت دفاع ہوتا ہے۔ حملہ کے بعد دفاع کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔

اگر کوئی شخص حملہ کرکے اس طرح پیچھے ہٹ جائے کہ دوبارہ اس کے حملہ کرنے کا اندیشہ نہ ہو تو جس پر حملہ ہوا ہے وہ یا کوئی دوسرا شخص آگے بڑھ کر اسے قتل کردے تو قاتل پر قصاص واجب ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جوں ہی حملہ آور پیچھے

---

[1] ردالمحتار ۵/۴۸۲ [2] المغنی ۸/۳۳۳

ہٹا اور حملہ سے باز آگیا تو جیسے وہ پہلے معصوم الدم تھا دوبارہ معصوم الدم ہوگیا۔ اس کے خون بہانے کا حق نہیں ہے [۱]

البتہ پیچھے ہٹنے کے باوجود اگر وہ تلوار لئے ہوئے ہے (اور اس کے دوبارہ حملہ کا اندیشہ ہے) تو اسے قتل کیا جاسکتا ہے [۲]

خلاصۂ بحث

اس طرح اسلام مظلوم کے اندر یہ عزم و حوصلہ پیدا کرتا ہے کہ وہ اپنی جان، مال، عزت آبرو، بیوی، بچوں، اہل خاندان اور اپنے دین و ایمان کو دوسروں کے رحم و کرم پر نہ چھوڑے بلکہ جور و تعدی جس طرف سے بھی ہو اس کا مردانہ وار مقابلہ کرے۔ وہ معاشرہ کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ ظلم کے دفاع کے لئے خود بھی کھڑا ہو، دفاع میں مظلوم کا ساتھ دے اور ظلم کو مٹانے اور مظلوم کو بچانے کی ہر ممکن کوشش کرے۔ پھر یہ کہ ظلم کے روکنے کے لئے مظلوم اور اس کے ساتھ پورا معاشرہ جو قدم اٹھائے اسے وہ قانوناً سند جواز عطا کرتا ہے تاکہ وہ کسی وقت بھی قانونی لحاظ سے خود کو بے بس اور مجبور نہ محسوس کریں۔ اسی کے ساتھ وہ اس بات کی بھی نگرانی کرتا ہے کہ خود مظلوم کسی مرحلہ میں ظالم نہ بننے پائے اور دفاع کے نام پر ظلم نہ کرنے لگے۔

---

[۱] ہدایہ ۴/۵۶۵ [۲] درالمختار مع ردالمحتار ۵/۴۶۲

انسانی مساوات اور مذاہب عالم

جناب سلطان احمد اصلاحی

بدھ مت

مذاہب عالم میں اپنی تاریخی قدامت کے علاوہ بدھ مت کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ آج بھی دنیا میں اس کے ماننے والوں کی تعداد کروڑوں سے متجاوز ہے۔ اس کے علاوہ اسے بعض حلقوں کی طرف سے نسلی امتیازات اور گروہی تعصبات کے ضمن میں انسانیت کے دکھوں کا درماں بھی سمجھا جاتا رہا ہے۔ چنانچہ آزاد ہندوستان میں اچھوتوں کے سب سے بڑے نجات دہندہ ڈاکٹر امبیدکر نے بھی اپنے آخری ایام میں اپنے پیرووں کی ایک بڑی تعداد کے ساتھ اسی مذہب کو اختیار کیا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ بدھ مت کے اوپر 'ترک دنیا' کی چھاپ اتنی گہری ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی بھی سماجی برائی کے ازالے کے سلسلے میں اس سے کسی موثر کردار کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ بودھ کے نزدیک انسانی زندگی سراپا رنج والم ہے جس کی واحد وجہ انسان کی خواہشات اور اس کے مادی علائق ہیں۔ اس سے نجات (نروان) کا بس ایک ہی راستہ ہے کہ انسان اپنے کو ان مادی علائق اور ان خواہشات سے یکسر منقطع کر لے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں اگرچہ لوگوں کی نگاہیں اس کی طرف اس حیثیت سے لگی ہوئی تھیں کہ وہ ہندومت کی پیدا کردہ ذات پات کی خرابیوں کی اصلاح کرے گا لیکن اس کے سلسلے میں وہ کوئی موثر کردار ادا نہ کر سکا۔ شروع سے برکاش دیدجی

اس سلسلے میں رقمطراز ہیں :۔

"برن آشرم کے ساتھ بدھ مت کا کیا تعلق ہے؟ اس سوال کے جواب میں چند باتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ ذات کی جڑ اکھیڑ کر ہندو سماج کی ساخت کو توڑ ڈالنا بدھ دیوجی کا مقدم مقصد نہ تھا لیکن یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ برن کا وچار رکھنا ان کی سماج کی بنیاد نہ تھی۔ براہمن کھشتری افضل ذاتوں کی طرح ادنیٰ ذاتوں کے لوگ بھی بھکشوؤں کے سنگھ میں داخل ہونے کا استحقاق رکھتے تھے۔ بدھ جی نے ایک جگہ خود فرمایا ہے کہ : اے بھکشوؤ! جیسے گنگا جمنا اور اچیرادتی وغیرہ دریا خواہ وہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں سمندر میں داخل ہو کر اپنا پرانا نام اور جگہ چھوڑ کر سمندر کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ ویسے ہی جب براہمن کھشتری ویش شودر چاروں برن کے لوگ میری ہدایت کے موافق گرہست کو چھوڑ کر سنیاس دھرم قبول کرتے ہیں تب وہ اپنا پہلا خاندان طریق رسم اور پرانا نام چھوڑ کر شاکیہ کے بیٹے بھکشو کے نام سے ہی نامزد ہوتے ہیں"[1]

اسی طرح بدھ کا کہنا ہے کہ :

"نیکی اور پاکیزگی کی طاقت سے نیچ شخص بھی براہمن بن جاتا ہے۔ براہمن کی سچی علامت یہی ہے۔ پیدائش سے کوئی براہمن نہیں ہوتا بلکہ انسان اچھے کاموں سے ہی حقیقی براہمن بنتا ہے۔"

نیز یہ کہ :۔

"جنم سے نہ کوئی چنڈال ہوتا ہے اور نہ کوئی براہمن۔ بلکہ انسان

---

[1] بدھ دیوجی کی سوانح عمری اور بدھ دھرم کا بیان حصہ چہارم ص ۴۱، ۴۲

اپنے کرموں کی وجہ سے ہی براہمن یا چنڈال بنتا ہے۔"
(ست نیپات)

مزید براں:

"وہی براہمن ہے جو سچائی محبت صفائی اور رحم کی مشق کرتا ہے جو سنجیدہ اور اندر پرجیت ہے اور جس نے جہالت اور گناہ سے آزادی حاصل کی ہے۔"[1] (دھرم پد)

لیکن اپنی ان عمدہ تعلیمات کے باوجود بدھ مت ہندوستانی سماج میں ذات پات کی ان خرابیوں کے ازالے کے سلسلے میں کوئی موثر کردار ادا نہ کرسکا چنانچہ آگے یہی مصنف لکھتا ہے:

"لیکن اس سے کبھی یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ بدھ دیو جی نے ذات کی رسم کی جڑ کاٹ کر سوسائٹی کی اصلاح کے لئے کوشش کی تھی سوسائٹی میں جو لوگ ادنیٰ حالت میں پڑے ہوئے تھے ان کو ابھارنے کے لئے کوشش کرنا۔ ادنیٰ قوم کے لوگوں کو اعلیٰ بنانے یا سوسائٹی کے بد رسوم اور توہمات کو درست کرنے کے لئے جدوجہد اور کشمکش کرنا غرضیکہ ان سب اصلاحوں کے متعلق ان کی تعلیم میں کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ سوسائٹی کی اصلاح کرنا ان کے دھرم پرچار میں شامل نہ تھا راج یا سماج کی حالت خواہ کیسی ہی کیوں نہ ہو بھکشو جس نے سوسائٹی کو چھوڑ دیا ہے اس کو سوسائٹی سے متعلق فرائض سے کچھ واسطہ نہیں۔ اس کے لئے اپنے سنگھ کی قواعد پیروی کرنا ہی کافی ہے"[2]

---

[1] حوالہ مذکور صـ ۴۴

[2] حوالہ سابق صـ ۴۴، ۴۵

انسانی سماج کو آزادی و مساوات سے ہمکنار کرنے کے سلسلے میں بدھمت کے کردار پر یہ ایک منصف مزاج اور اعتدال پسند صاحب قلم کا تبصرہ[1] ہے جس کے بعد ہم اس پر کچھ مزید کہنے کی حاجت محسوس نہیں کرتے۔

عیسائیت

عیسائیت[2] کے ماننے والے دنیا کے چپے چپے پر پھیلے ہوئے ہیں اور اپنے پیروؤں کی تعداد کے لحاظ سے دنیا کے تمام مذاہب پر اسے فوقیت حاصل ہے۔ اس کے علاوہ خاص بات یہ کہ انسانی آبادی کو آزادی و مساوات کی قدروں سے ہمکنار کرنے کے سلسلے میں بدھمت کی طرح یہ بھی اپنی مسیحائی کی مدعی ہے[3] اور اس کے علمبرداروں کی طرف سے اس کا برابر اعلان بھی ہوتا رہتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دوسری اور بہت سی چیزوں کی طرح مسیحیت نے یہ بوجھ بھی اپنی گردن پر زبردستی لاد رکھا ہے۔ حضرت مسیح علیہ السلام نے صاف لفظوں میں کہا تھا کہ میری بعثت صرف بنی اسرائیل کے لئے ہے۔ بقیہ اقوام وملل سے مجھے کوئی سروکار نہیں۔ چنانچہ جب ایک کنعانی عورت نے آں جناب سے اپنی بیٹی کو بدروح سے نجات دلانے کی درخواست کی تو اس کے جواب میں آپ نے فرمایا:

---

[1] ملاحظہ ہو دیباچہ مصنف بر کتاب مذکور صفحات ۱ تا ۳۲

[2] خیال رہے کہ عیسائیت سے مراد موجودہ عیسائی مذہب ہے جیسا کچھ کہ وہ کتاب مقدس میں موجود ہے، نہ کہ وہ حقیقی اسلام جسے بعد میں عیسائیت کا نام دے دیا گیا جیسا کہ یہودیت کے ذیل میں اس سے پہلے گذر چکا ہے۔ [3] ہمارے گذشتہ مضمون میں مسیحی مبلغین کا یہ اعلان گذر چکا ہے کہ: فطرت کے لحاظ سے سارے انسان آزاد اور برابر ہیں ملاحظہ ہو تحقیقات کا شمارہ اول ص ۹۵

"میں اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے سوا اور
کسی کے پاس نہیں بھیجا گیا" (متی : باب ۱۵ : ۲۴)

لیکن اس کے بعد بھی جب وہ عاجزی کرتی رہی تو یہی بات آپ نے ایک دوسری تمثیل کی صورت میں یوں کہی :

" لڑکوں کی روٹی لے کر کتوں کو ڈال دینا اچھا نہیں "۔ (ایضاً: ۲۶) [۱]

جس سے پتہ چلتا ہے کہ زندگی کے کہ زندگی کے دوسرے معاملات و مسائل کی طرح بین الانسانی سطح پر آزادی و مساوات کی قدروں کی آبیاری بھی حضرت مسیح کی تعلیمات کا موضوع نہیں ہو سکتی۔ آں جناب کی تو تمام تر دلچسپی اپنی بنی اسرائیل کی کھوئی ہوئی بھیڑوں سے ہے۔ لیکن اپنے اس واقعی حصار کو توڑتے ہوئے 'مسیحیت' نے 'انسانی مساوات' کی جو بات کہی بھی تو وہ کسی افسانے سے کم نہیں اور وہ یہ کہ مسیح کو پہن لینے کے بعد :

'نہ کوئی یہودی رہا' نہ یونانی، نہ کوئی غلام نہ آزاد، نہ کوئی مرد نہ عورت، کیونکہ تم سب مسیح یسوع میں ایک ہو'۔

(گلتیوں کے نام پولس رسول کا خط باب ۳: ۲۸، ۲۹)

مسیح میں مل جانے کے بعد یہودی اور یونانی کے امتیازات ختم ہو گئے۔ اور آزاد و غلام کے مابین کوئی تفاوت نہ رہا۔ بہت اچھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ مرد مرد نہ رہا، عورت عورت نہ رہی آخر اس کا کیا مطلب ہے ؟ کون نہیں جانتا کہ مرد اور عورت دو الگ الگ جنسیں ہیں۔ دونوں کی ساخت الگ ہے، جذبات و میلانات جدا جدا ہیں اور زندگی کی دوڑ میں ہر ایک کے حقوق و فرائض جداگانہ

---

[۱] قرآن حکیم بھی حضرت مسیحؑ کے سلسلے میں اسی حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ ان کی بعثت صرف بنی اسرائیل کے لئے تھی ورسولا الی بنی اسرائیل (آل عمران - ۴۹)

ہیں نقابل عمل اور مبنی بر انصاف بات یہ ہے کہ ان کے ان واقعی امتیازات کو تسلیم کرتے ہوئے زندگی کے سفر میں ان کے لئے وہ لائحہ عمل تجویز کیا جائے جو ہر ایک کے لئے اس کے حقوق و فرائض کا تعین کردے اور اسے جادۂ اعتدال پر قائم رکھے۔ نہ یہ کہ سرے سے ان امتیازات کا ہی انکار کر دیا جائے۔ پس جس طرح عورت اور مرد کی دو مختلف جنسوں کے سلسلے میں یہ چیز ناگزیر ہے اسی طرح مختلف اقوام وملل اور مختلف انسانی طبقات کے سلسلے میں بھی اسی طریقہ کار کو اپنا کر انسانی زندگی میں عدل و انصاف، توازن و اعتدال اور امن و اطمینان کی یقین دہانی کرائی جا سکتی ہے۔ انسانی زندگی میں رنگ و نسل اور قوم قبیلے کے اختلافات فطری اختلافات ہیں۔ اسی طرح انسانی سماج کا مختلف طبقات میں منقسم ہونا ایک ناگزیر تمدنی ضرورت ہے۔ لیکن اس اختلاف و تفاوت کو حل کرنے کا یہ طریقہ نہیں کہ سرے سے ان کے وجود ہی کا انکار کر دیا جائے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ انھیں ایک مرکز سے جوڑ کر ایسی واضح تعلیمات عطا کی جائیں کہ ان امتیازات کو ایک حد میں باقی رکھتے ہوئے انسانیت کا قافلہ آگے بڑھتا رہے اور کسی گروہ کے ساتھ کوئی بے انصافی اور کسی قسم کی حق تلفی نہ ہونے پائے۔

مزید افسوس یہ کہ "انسانی مساوات" کی یہ "افسانوی تعلیم" جس سیاق میں آئی ہے اس نے اس کی خطرناکی میں اور بھی اضافہ کر دیا ہے۔ یعنی یہ کہ مسیح کے بعد پیروان مسیح شریعت کی پابندی سے بالکل بے نیاز ہیں۔ اور وہ چاہے جو کچھ بھی کریں خدا کے خاندان میں شامل رہیں گے یہ پورا سلسلہ اس طرح شروع ہوتا ہے۔

"ایمان آنے سے پیشتر شریعت کی ماتحتی میں ہماری نگہبانی ہوتی تھی اور اس ایمان کے آنے تک جو ظاہر ہونے والا تھا ہم اسی کے پابند رہے۔ پس شریعت مسیح تک پہنچانے کو ہمارا استاد

بنی تاکہ ہم ایمان کے سبب سے راستباز ٹھہریں۔ مگر جب ایمان آچکا تو ہم استاد کے ماتحت نہ رہے۔ کیونکہ تم سب اس ایمان کے وسیلہ سے جو مسیح یسوع میں ہے خدا کے فرزند ہو۔ اور تم سب جنھوں نے مسیح میں شامل ہونے کا بپتسمہ لیا مسیح کو پہن لیا۔"
(ایضاً: ۲۳۔۲۷)

اس کے بعد "مساوات انسانی" کی تعلیم پر مشتمل وہ ٹکڑا ہے جو اوپر نقل کیا گیا اس بشارت کے ساتھ کہ:

"اور اگر تم مسیح کے ہو تو ابراہام کی نسل اور وعدے کے مطابق وارث ہو"۔ (ایضاً: ۲۹)

اس ٹکڑے میں پیروان مسیح کے سلسلے میں جو بات کہی گئی ہے وہ بہت واضح ہے یعنی یہ کہ وہ "ایمان" یعنی حضرت مسیحؑ کے آنے کے پیشتر تو شریعت کے پابند تھے۔ لیکن ان کے آجانے کے بعد ان کے اوپر سے شریعت کی پابندی ختم ہوگئی۔ اور اب یہ لوگ مسیح کے واسطے سے خدا کے فرزند ہیں۔ اور انھوں نے مسیح کا بپتسمہ لے کر مسیح کو پہن لیا ہے۔ معلوم ہوا کہ پیروان مسیح کو عام انسانوں پر قیاس کرنا درست نہیں خدا کی ذات سے ان کا وہ تعلق ہے جو باپ اور بیٹے کے درمیان ہوتا ہے[1] کوئی باپ خواہ وہ کتنا ہی حلیم و بردبار کیوں نہ ہو یقیناً جو تعلق خاطر اسے اپنی اولاد سے ہوگا وہ دوسروں سے نہیں ہو سکتا ہے۔ اس نسبتی تعلق کے باوجود اگر شریعت کی پابندی لازم ہوتی تو بھی معاملہ غنیمت ہوتا۔ لیکن اسے بدقسمتی کی انتہا ہی کہئے کہ باپ نے اولاد کی گردن کو اس بوجھ سے بھی

---

[1] قرآن حکیم کا بھی یہی بیان ہے کہ یہود کی طرح نصاریٰ بھی اپنے تئیں خدا کے بیٹے اور اور اس کے محبوب ہونے کے مدعی ہیں۔ (مائدہ ۔ ۱۲)

ہلکا کر دیا ہے۔ اب اگر اس کے بعد بھی کوئی گروہ عام ابنائے انسانیت کے سلسلے میں عدل و انصاف اور آزادی و مساوات کی روش پر قائم رہتا ہے تو اسے ایک معجزہ ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ محبوبیت کی اس سند کے ساتھ تو وہ عام انسانوں کے ساتھ جو کچھ بھی کر گزرے کم ہے۔ سرزمین یورپ میں پیروانِ مسیح کے ہاتھوں نسلی امتیاز کے فلسفے کو جس طرح پھلنے پھولنے کا موقع ملا ہے بلکہ جس طرح انھوں نے علاوہ یورپ کے دنیا کے دوسرے خطوں میں اس کو پروان چڑھایا اور اسے سرسبز و شاداب رکھا ہے اور اندر اور باہر بعض انسانی نسلوں کو محض نسلی امتیاز کی بنا پر مستقل طور پر ظلم و ستم کا نشانہ بنائے رکھا ہے اس پر ہمیں ذرا بھی تعجب نہیں ہونا چاہیے موجودہ مسیحیت کے تو عین مزاج کا یہی اقتضا ہے۔

ترجمہ و تلخیص

رویتِ ہلال کا مسئلہ

الشیخ عبداللہ بن محمد بن حمید
(مترجم) مولانا محمد امین الاثری

امابعد: شعبان ۱۳۹۱ھ میں رابطۂ عالم اسلامی کی تیرہویں تاسیسی مجلس مکہ مکرمہ میں منعقد ہوئی جس میں چند قراردادیں زیرِ غور آئیں۔ ان قراردادوں میں سے ایک قرارداد یہ بھی تھی کہ تمام عالم اسلامی میں ایک ہی دن چاند ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ اس طرح پر کہ جب چاند مغرب یا ایران وغیرہ میں دیکھا جائے تو اسی رویت کی بنیاد پر تمام روئے زمین کے مسلمانوں پر روزہ اور افطار لازم قرار دیا جائے۔ اور رابطہ کے سکرٹری ممالک اسلامیہ کے تمام رؤسا اور بادشاہوں کو لکھ دیں کہ وہ اس کی تعمیل کریں اور یہی شریعت کا منشا اور تقاضا ہے۔ میں بھی اس افتتاحی اجلاس میں شریک تھا، جب یہ قرارداد پڑھی گئی تو میں نے پرزور انداز میں اس کی مخالفت کی اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث نیز علمائے محققین، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور علم ہیئت جدیدہ و جغرافیہ جدیدہ کے خلاف ہے۔ مجلس کے بعض ارکان کی یہ رائے کہ کسی بھی ملک کی رویت تمام دنیا والوں کے لئے روزہ اور افطار کو واجب کر دیتی ہے، گو کہ قدماء میں اس کے قائل بعض علماء رہے ہیں لیکن ان کی رائے عقل و نقل دونوں کے خلاف ہے۔ ان شاء اللہ آئندہ صفحات سے اس کا غلط ہونا آپ پر واضح ہو جائے گا۔ اس لئے میں نے مناسب جانا کہ اس موضوع پر ایک رسالہ لکھوں جس سے حق واضح ہو جائے اور یہ بھی روشن ہو جائے کہ مطالع کے اختلاف میں واقف کار حضرات متفق ہیں اور ہر اہل بلد کے لئے انہی کی رویت معتبر ہے۔ جو ممالک اپنے آپ کو اسلامی کہتے ہیں اور اپنی نسبت

اسلام کی طرف کرتے ہیں۔ وہ کتاب وسنت سے کتنی دور جا پڑے ہیں۔ یہ ایسی حقیقت ہے جس سے ہر شخص واقف ہے۔ اس رسالہ کا نام میں نے (تبیان الادلۃ فی اثبات الاھلۃ) رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔ اور وہی راہ مستقیم کی ہدایت بخشنے والا ہے پہلے ہم وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ:

ہر شہر کی رویت اسی شہر والوں کے لئے ہے

حضرت کریب تابعی کہتے ہیں کہ ام فضل بنت حارث نے مجھے شام حضرت معاویہؓ کے پاس ایک ضرورت سے بھیجا۔ میں شام پہنچا اور جس ضرورت سے میں وہاں گیا تھا۔ اسے پورا کیا اور شام ہی کے قیام کے دوران رمضان کا چاند نظر آیا۔ جمعہ کی رات میں میں نے چاند دیکھا پھر رمضان کے آخری دنوں میں مدینہ واپس پہنچا تو عبداللہ بن عباسؓ سے گفتگو ہوئی۔ اثنائے گفتگو میں چاند کا ذکر آیا انھوں نے پوچھا کہ تم لوگوں نے چاند کب دیکھا؟ میں نے عرض کیا کہ ہم نے چاند جمعہ کی رات میں دیکھا، انھوں نے پوچھا کہ کیا تم نے دیکھا؟ میں نے عرض کیا جی ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے بھی دیکھا اور سب لوگوں نے روزہ رکھا اور حضرت معاویہؓ نے رکھا۔ فرمایا ہم نے تو سنیچر کی رات میں دیکھا، ہم تیس روزے پورے کریں گے یا چاند نظر آجائے۔ میں نے کہا کہ کیا حضرت معاویہؓ کا چاند دیکھنا اور ان کا روزہ رکھنا کافی نہیں ہے: فرمایا کہ نہیں ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی حکم دیا ہے۔

یہ حدیث اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ ہر شہر کی رویت انہی کے لئے ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کا فرمان کہ "ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی حکم دیا ہے۔" اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ نے حضرت کریب کی خبر کو خبر واحد سمجھ کر رد نہیں فرمایا ورنہ وہ حضرت معاویہؓ کو لکھ کر اس کی تحقیق کرتے، یا حضرت معاویہؓ مدینہ والوں کو تحریر فرماتے کہ جمعہ کی رات میں رویت ہوگئی ہے۔ آپ لوگ ایک روزہ کی قضا کریں۔ اور جب اس طرح کی کوئی چیز پیش نہیں آ

معلوم ہوا کہ ہر شہر کی رویت انہی کے لئے ہے اور ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء کے عہد میں ہوا کرتا تھا۔ اس لئے نہ تو ان لوگوں نے چاند کے بارے میں ان کو لکھا اور نہ انھوں نے انھیں لکھا حالانکہ ان حضرات کو دین سے بیحد شغف تھا اور خیر کی بڑی حرص اور لگن تھی، امام نووی نے اپنی شرح مسلم شریف میں اس حدیث کی روشنی میں اس طرح باب باندھا ہے (باب بیان ان لکل بلد رویتہم وانہم اذا رأوا الهلال ببلد لا یثبت حکمہ لما بعد عنہم) اور ابوداؤد نے بھی اپنی سنن میں (باب اذا رؤی الهلال فی بلد قبل الآخرین بلیلۃ) ترمذی نے اپنی جامع میں اس طرح باب باندھا ہے (باب ما جاء لکل اھل بلد رؤیتہم) اور نسائی نے اپنی سنن میں عنوان باب ہے۔ اختلاف اھل الآفاق فی الرؤیۃ

ان سب آئمہ نے حضرت کریب مولی ابن عباسؓ کی روایت کا ذکر کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان سب آئمہ کے نزدیک ہر شہر کی رویت صرف اسی شہر والوں کے لئے ہے۔ جیسا کہ ان کے تراجم ابواب سے معلوم ہوتا ہے۔ جس وقت حضرت کریب نے حضرت ابن عباسؓ سے کہا کہ کیا حضرت معاویہؓ کی رویت اور ان کا روزہ رکھنا کافی نہیں ہے؟ تو حضرت ابن عباس کا یہ جواب کہ "نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایسا ہی حکم دیا ہے"۔ اس سے حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ ہے کہ اہل مدینہ اہل شام کی رویت پر افطار نہیں کریں گے۔

صحیح بخاری میں عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے (لا تصوموا حتی تروا الهلال، ولا تفطروا حتی تروہ، فان غم علیکم فاقدروا لہ) وقال (الشھر تسع وعشرون لیلۃ، فلا تصوموا حتی تروہ، فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین) وفی روایۃ (فاقدروا لہ ثلاثین) یعنی روزہ نہ رکھو، تاآنکہ چاند دیکھ لو، اور افطار نہ کرو تاآں کہ چاند دیکھ لو، اور اگر بدلی کی وجہ سے تمہیں چاند نظر نہ آئے تو تم اس کا شمار کرو۔ اور آپ نے فرمایا کہ مہینہ انتیس راتوں کا ہوتا ہے روزہ نہ رکھو یہاں

تک کہ اسے دیکھ لو اگر بدلی کی وجہ سے نظر نہ آئے تو تم تیس کا عدد پورا کرو اور ایک روایت میں ہے تیس کا شمار کرو۔

اور ایک روایت میں ہے (اذا رأیتم الھلال فصوموا و اذا رأیتموہ فافطروا فان غم علیکم فاقدروا لہ ...) وفی روایۃ : فان غم علیکم فصوموا ثلاثین یوما وفی روایۃ : فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ...

وفی روایۃ : فان اغمی علیکم الشھر فعدوا ثلاثین ۔

وفی روایۃ : فان غبی علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلاثین ۔

یہ تمام روایتیں اس بات پر دلیل ہیں کہ روزہ کا دارومدار تیس شعبان کی تکمیل ہے یا چاند دیکھ کر روزہ کا رکھنا یا اسے دیکھ کر افطار کرنا ہے۔

یہ خطاب تمام امت مسلمہ سے ہے کہ جب روزہ رکھنے اور افطار کرنے کا سبب (رویت) متحقق ہوگا تو روزہ اور افطار لازم ہوگا۔ اور جہاں یہ سبب (رویت) نہ پایا جائے روزہ اور افطار لازم نہ ہوگا نماز کے اوقات کی طرح، مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اقامت کا حکم آفتاب کے زوال کے وقت دیا ہے اور جس وقت زوال مدینہ میں پایا جائے گا تو اہل مدینہ کے لئے ظہر کی نماز کا وقت ہوگا۔ اور اس سے اہل مغرب پر ظہر کی نماز لازم نہ ہوگی جب تک کہ ان کے یہاں دلوک شمس (زوال) نہ پایا جائے۔ جیسے اہل مشرق فجر، ظہر، عصر، مغرب اہل مغرب سے قبل پڑھیں گے اس وجہ سے سبب نماز یعنی وقت ان کا پہلے ہوگا۔ پس اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔ اور حدیث (روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو اور افطار نہ کرو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو) اس حکم کو آپ نے روزہ کے سبب (یعنی رویت ہلال) پر معلق فرمایا ہے پس جہاں یہ سبب (رویت ہلال) پایا جائے وہاں روزہ کا حکم بھی ہوگا لیکن مقامات پر اس وقت دن ہوگا تو روزہ کا حکم ان کے لئے کیسے ہوگا؟ اس میں کچھ شک نہیں کہ خود آپ کا یہ ارشاد اختلاف مطالع پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ متعدد اہل علم نے کہا

کہ اس پر اجماع ہے اور ابن ابی شیبہ نے تو اپنی کتاب میں ان الفاظ میں باب باندھا ہے۔ (وفی القوم یرون الھلال ولا یراہ الآخرون) قوم کے کچھ لوگ چاند دیکھیں اور کچھ لوگ چاند نہ دیکھیں تو کیا حکم ہے؟

ہم سے حدیث بیان کی ابن ادریس نے اور وہ عبداللہ بن سعید سے روایت کرتے ہیں کہ "مدینہ میں لوگوں نے رویت ہلال کا ذکر کیا، اور کہا کہ اہل استارہ نے چاند دیکھا ہے تو سالم اور قاسم نے کہا مالنا و لاھل استارۃ' یہ رویت اہل استارہ کے لئے ہے۔ ہمیں اس سے کوئی مطلب نہیں۔

چاند کی رویت کے بارے میں کبائر ائمہ حنفیہ اور محققین کی رائیں

صاحب تجرید وغیرہ نے جو کچھ کہا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ مطالع میں بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے جس کی وجہ سے چاند کا حکم بھی مختلف ہے۔

مفتی ابو سعود نے شرح مراقی الفلاح میں کہا ہے کہ صاحب تجرید کی رائے ہی زیادہ صحیح ہے اس لئے کہ چاند کا آفتاب کی شعاع سے الگ ہونا ملکوں اور علاقوں کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے۔ جیسے وقت کے شروع ہونے میں فرق ہوتا ہے اور یہ علم افلاک وہیت سے ثابت ہے۔ اور یہ اختلاف مطالع کم از کم ایک ماہ کی پیدل مسافت پر ہو جاتا ہے (جیسا کہ جواہر میں ہے الخ ملخصاً) اور تاتارخانیہ میں ہے کہ کسی ایک شہر والے جب چاند دیکھ لیں تو کیا ہر شہر والوں پر لازم ہو جاتا ہے۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ لازم نہیں ہے۔ اور معتبر یہی ہے کہ ہر اہل بلد کی رویت انہی کے لئے ہے۔ زیلعی نے شرح کنز میں کہا ہے کہ اکثر مشائخ مطالع کا اعتبار نہیں کرتے مگر زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ ہر قوم اسی چیز کی مخاطب ہے جو ان کے نزدیک ہو۔ اور چاند کی علیحدگی آفتاب کی شعاع سے ملکوں کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ اور اس پر دلیل حضرت کریبؓ کی روایت ہے (جس کا مفصل ذکر پہلے کیا جا چکا ہے) مختارات نوازل میں ہے کہ اہل شہر نے چاند دیکھ کر انتیس دن روزہ رکھا اور دوسرے شہر والوں نے چاند دیکھ کر تیس دن روزہ

رکھا تو اگر مطالع کا اختلاف نہیں ہے تو پہلے لوگوں پر ایک دن کی قضا لازم ہے ورنہ قضا
واجب نہیں۔ علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ نفس مطالع کے اختلاف میں کوئی نزاع نہیں
ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی دو شہروں میں ایسی دوری ہوتی ہے کہ ان دونوں شہروں میں
سے کسی ایک میں رات کو چاند دکھائی دیتا ہے اور دوسرے میں دکھائی نہیں دیتا یہی حال
آفتاب کے مطالع کا بھی ہے کیوں کہ چاند کا انفصال سورج کی شعاع سے ملکوں اور علاقوں
کے فاصلہ کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے جس وقت مشرق میں سورج ڈھلتا ہے ضروری
نہیں ہے کہ اسی وقت مغرب میں بھی زوال ہو۔ اور یہی حال طلوع فجر اور غروب آفتاب
کا ہے یہ ایک امر واقعہ ہے کہ جب سورج ایک درجہ حرکت کرتا ہے تو کہیں طلوع فجر اور کہیں
طلوع آفتاب اور کہیں غروب آفتاب ہوتا ہے اور کہیں نصف رات ہوتی ہے۔ زیلعی میں ہے
کہ وہ بعد اور دوری جس کی وجہ سے مطالع کا اختلاف ہوتا ہے اس کی مقدار ایک ماہ کی مسافت
ہے۔ اور اکثر لوگوں کی وہی رائے ہے جو قہستانی میں جواہر سے منقول ہے اور مطالع کے اختلاف
کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ اس میں جو اختلاف ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر قوم کے
لئے صرف ان کے مطلع ہی کا اعتبار ہوگا" اور اسے دوسروں کے مطلع پر عمل لازم نہ ہوگا؟ یا
ان دونوں کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ سب سے پہلے جہاں رویت
ہو اس پر سب کے لئے عمل واجب ہوگا یہاں تک کہ اگر چاند کی رویت مغرب میں جمعہ کی رات
میں ہوئی اور مشرق میں سنیچر کی شب میں تو مشرق والوں پر اہل مغرب کی رویت پر عمل واجب
نہ ہوگا۔ اور بعض علماء نے پہلی رائے کو ترجیح دی ہے۔ اسی کو زیلعی اور صاحب فیض نے
اختیار کیا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔ اس لئے کہ ہر قوم انہی عمل کی پابند
ہے جو اس کے نزدیک ثابت ہو۔ جیسے نماز کے اوقات اور اسی کی تائید والی اس صراحت سے
ہوتی ہے جو گزر چکی یعنی عشاء اور وتر کا وقت جہاں نہ ہو وہاں ان کا وجوب بھی نہیں ہوتا زیلعی
شارح کنز نے کہا ہے کہ مطالع کے اختلاف کا اعتبار ان شہروں کے درمیان نہیں ہوگا جو باہم قریب
ہوں جو شہر ایک دوسرے سے دور ہوں ان کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ اور یہی بات تجرید قدوری میں ہے
اور اسی کے قائل جرجانی بھی ہیں۔

تعارف وتبصرہ

بیسویں صدی کے نصف اول کی
عربی خودنوشت سوانح عمریاں

ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی

اس زمانہ کی خودنوشت سوانح عمریوں پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے مضمون مواد، ناقدانہ تحلیل وتجزیہ، منطقی انداز فکر اور شگفتہ اسلوب بیان کے لحاظ سے مغربی ادبار ومفکرین کی لکھی ہوئی معاصر آپ بیتیوں کے ہم پلہ، اور عربی ادب کی گذشتہ زمانوں میں لکھی ہوئی آپ بیتیوں سے یقیناً زیادہ جامع، مکمل، دلچسپ اور شگفتہ ہیں۔ ان آپ بیتیوں کا دائرہ مشہور عربی مثل "الولد سر ابیہ" (لڑکا اپنے باپ کا رازداں ہے) سے زیادہ پھیلا ہوا اور کشادہ ہونے کی وجہ سے ان پر موجودہ زمانہ کے اجتماعی فلسفہ کا مسلمہ اصول "الانسان ابن بیئتہ" (انسان اپنے ماحول کا بیٹا ہے) زیادہ صادق آتا ہے، جس کی وکالت مشہور عرب مورخ عبدالرحمٰن بن خلدون (۷۳۲ — ۸۰۸ھ/۱۳۳۲ - ۱۴۰۶ء) بھی پہلے کر چکے ہیں۔ اس لئے ان آپ بیتیوں کے پس منظر کا تانا بانا صرف خاندانی حالات یا آباد اجداد کے تذکرہ سے نہیں بنا جاتا، جیسا کہ گذشتہ زمانوں کی آپ بیتیوں میں عام رواج تھا، بلکہ ان کے پس منظر کا جال اردگرد کے ماحول ومعاشرہ اور اس میں رواں دواں علمی، ادبی، فکری، ثقافتی، سیاسی اور اجتماعی عوامل ورجحانات کے تحلیل وتجزیہ، اور متبادل تاثیر وتاثر کے جائزہ سے مل کر تیار ہوتا ہے، اور یہ یقیناً ان آپ بیتیوں کی خوبی ہے جو ان کے مولفین کی وسعت فکر، جدید علوم وفنون سے واقفیت، انسانی نفسیات کو سمجھنے اور اس کی ترجمانی کی صلاحیت، اور تصنیف وتالیف کے جدید اصولوں کے اخذ واستفادہ پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض

بعض آپ بیتیوں کا کمزور پہلو یہ ہے کہ ان کے مؤلفین کی نگاہیں مغربی تہذیب و تمدن کی جگمگاہٹ سے خیرہ اور ہر میدان میں مغرب کی پیش قدمیوں سے مسحور، اپنے ماضی سے غیر مطمئن، اپنے حال سے مایوس اور بہتر مستقبل کی تلاش و جستجو میں بھٹکتی ہوئی جھنجھلاہٹ کا شکار معلوم ہوتی ہیں۔ اپنے ماحول پر ان کی ناقدانہ نظر اکثر جارحانہ بلکہ باغیانہ پڑی ہے، خود شکستگی کے احساس کو چھپانے کی ادھیڑبن میں اکثر ان کا غصہ صرف اپنے ماحول و معاشرہ کی برائیوں کو زیادہ نمایاں کرکے دکھانے ہی میں نہیں بلکہ اپنی قومی، ملی تاریخ و تہذیب کے بخیئے ادھیڑنے میں صرف ہوا ہے، اور پھر یہ احساس متعدی مرض کی طرح آنے والی نسلوں میں زہر ہلاہل کی طرح سرایت کرتا رہا۔

اس زمانہ کی جدید آپ بیتیوں میں سب سے پہلے ہم معروف صاحب طرز نابینا مصری ادیب ڈاکٹر طہٰ حسین (۱۸۸۹ء - ۱۹۷۳ء) کی مشہور آپ بیتی "الایام" (یا دہائے ایام) کا تذکرہ کرسکتے ہیں، اس کتاب کا پہلا حصہ[1] مؤلف کے بچپنے کے تقریباً تیرہ[2] سال (۱۸۸۹ء - ۱۹۰۲ء) کے حالات زندگی پر مشتمل ہے، جس میں خاص طور پر طفولت میں نابینا ہوجانے کی وجہ سے، نابینا بچہ کے ذاتی احساسات، جذبات و نفسیات کی دلکش تصویر کھینچی گئی ہے، اس بچہ کا نشوونما، آہستہ آہستہ خارجی دنیا سے سمجھوتہ، ابتدائی تعلیم و تربیت، ازہر میں تعلیم کے لئے بھائی کے ساتھ سفر قاہرہ اور دیگر موضوعات اپنی دل نشین تصویر کشی، عکاسی اور انداز بیان کے لحاظ سے لاجواب شہ پارے کی حیثیت رکھتے ہیں، اور آخر میں مولف نے اپنی بیٹی (جس کی عمر اس وقت نو سال تھی) کو مخاطب کرتے ہوئے اسی عمر میں اپنی فقیرانہ اور مایوسانہ زندگی کا موازنہ بیٹی کی خوش حال اور عیش و آرام سے مالا مال زندگی سے کیا ہے، اور اس کا سہرا اس کی فرانسیسی ماں کے سر باندھا ہے۔

---

[1] طبع اول، قاہرہ ۱۹۲۷ء

اس کتاب کا دوسرا حصہ[1] بھی تقریباً تیرہ سال (۱۹۰۲ - ۱۹۱۵ء) کے حالات زندگی پر مشتمل ہے۔ جوان کی شخصیت کے بننے یا بگڑنے کا حقیقی زمانہ ہے اس عرصہ میں انھوں نے ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور پھر ۱۹۰۷ء سے ازہر کے ساتھ ساتھ قاہرہ یونیورسٹی میں جدید علوم سے بہرہ ور ہوئے، اور بیرونی اساتذہ سے فیض حاصل کیا، اس حصہ کے آخر میں انھوں نے اپنے بیٹے کو مخاطب کیا ہے، جو اس وقت قاہرہ یونیورسٹی میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد باپ کی طرح اعلیٰ تعلیم کے لئے عازم سفر تھا، تاکہ وہ باپ کے تجربات سے فائدہ اٹھا سکے۔

اس کتاب کے دو حصوں کے علاوہ ان کے سفر فرانس (۱۹۱۵ - ۱۹۱۹ء) کی روداد اس صدی کے چھٹے دہے کے اواخر میں بعض مصری جرائد میں ڈائری یا روزنامچہ کی شکل میں شائع ہوئی[2]۔

طہٰ حسین کی یہ آپ بیتی اور ان کی ڈائری کے مطبوعہ اوراق اگرچہ ان کی طویل چوراسی سالہ زندگی کے فقط ابتدائی تیس سال (۱۸۸۹ - ۱۹۱۹ء) کی خود نوشت سرگزشت ہے، لیکن اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ یہ ان کی باغیانہ شخصیت کے اہم ترین دنوں کی علمی، فکری، ادبی، ثقافتی، اجتماعی اور تاریخی داستان ہے، جس میں بیسویں صدی کی ابتدا میں مصر کی دیہاتی اور شہری زندگی کا موازنہ بھی ہے، اور ابتدائی مدارس اور ازہر کے قدیم طرز تعلیم، اور یونیورسٹیوں کی جدید طرز تعلیم کا مقابلہ بھی ہے، مصری قدیم علماء، شیوخ اور صوفیاء کے حلقہ ہائے درس وذکر وفکر کی جھلکیاں ہیں تو روشن خیال مصری علماء، ادباء، مفکرین اور مستشرقین کی مجالس علم وفضل کے چرچے بھی، اور عربی اسلامی تاریخ وتہذیب کے اس عظیم سانحہ کی مکمل عکاسی بھی ہے، جس کو ہم جدید کے

---

[1] طبع اول، قاہرہ ۱۹۳۹ء [2] الترجمۃ الشخصیۃ، سلسلۃ فنون الادب العربی، الفن القصصی نمبر ۱۲، دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۶ء صـ ۱۱۲

کے سامنے قدیم اور مغرب کے سامنے مشرق کی مکمل خود سپردگی کی المناک بلکہ شرمناک داستان سے تعبیر کرتے ہیں۔ مولف کی شیریں بیانی نے اس آپ بیتی کو اگرچہ ایک دلچسپ جیتے جاگتے قصہ کی جادواں شکل عطا کردی ہے، لیکن وہ خود شکستگی کی اس ذہنیت کو بالکل نہیں چھپا سکا ہے، جو اس کی رگ و پے میں روح کی طرح سرایت کئے ہوئے ہے، اور جس کی طرف ہم نے تمہید میں اشارہ کیا ہے۔

اسی طرز کی دوسری خود نوشت سوانح عمری مصری قبطی ادیب و صحافی سلامت موسیٰ (۱۸۸۸ - ۱۹۵۸ء) کی لکھی ہوئی ہے، جو تربیۃ سلامۃ موسی (سلامہ موسی کی تعلیم و تربیت) کے نام سے شائع ہوئی ابتدا میں یہ مولف کی زندگی کے ساٹھ سال (۱۸۸۸ - ۱۹۴۶ء) کے حالات پر مشتمل تھی[1] بعد میں انھوں نے اس میں اپنی زندگی کے آخری دس سالوں (۴۷ - ۱۹۵۷ء) کے احوال ضمیمہ کے طور پر شامل کر دیئے[2] جس کے ایک سال کے بعد ان کا انتقال ہوگیا۔ اس طرح یہ کتاب ان کی ستر سالہ زندگی کی خود نوشت مکمل سوانح عمری بن گئی ہے، یہ آپ بیتی مولف کے ذاتی و خاندانی حالات، نشو و نما، تعلیم و تربیت، بیرونی سفر اور عملی سرگرمیوں کی صرف ایک معمولی کہانی نہیں ہے، بلکہ ایک بامقصد سیاسی، ادبی، ثقافتی، فکری اور اجتماعی جد و جہد کی داستان ہے، جس کا بنیادی مقصد غیر معروضی طریقہ سے حقائق کو مسخ کر کے نوجوان ذہنوں کو مسموم و گمراہ کرنا ہے، اور یہ اس شخص سے بعید بھی نہیں ہے، جس کی پوری زندگی مصری قومیت کے نام پر فرقہ واریت کو ہوا دینے، تجدد پسندی اور روشن خیالی کے نام پر مغربیت کی وکالت، کمیونزم اور سوشلزم کے نام پر بیرونی غلامی، سیکولرزم اور اجتماعی اصلاحات کے نام پر طائفی مصالح کے لئے جنگ، اور عربی زبان میں نام نہاد اصلاحات کے نام پر مسلمانوں کے اسلامی اتحاد کی مضبوط کڑی اور عربوں کے بکھرے ہوئے شیرازہ سے

---

[1] طبع اول، قاہرہ ۱۹۴۷ء [2] طبع دوم، قاہرہ ۱۹۵۸ء

ان کے اتحاد کا آخری سہارا چھین لینے کی انتھک کوششوں میں گذری۔

اس کتاب میں بھی مؤلف اپنے اس واضح اولین مقصد، اور اس کو حاصل کرنے کے لئے غیر معروضی طریقۂ بحث اختیار کرنے کے جذبہ کو چھپا نہیں سکا ہے۔ چنانچہ وہ اس کتاب کے مقدمہ میں رقم طراز ہے:

"میں نے اس آپ بیتی میں صرف اپنی زندگی بیان نہیں کی ہے، بلکہ اس سرگذشت حیات اور میری خود ساختہ و پرداختہ شخصیت کی تکوین کے ذکر کا اصل مقصد یہ ہے کہ میں اپنے اس دور کو واضح کرنا چاہتا ہوں، جو میں نے ہمارے حال کو ماضی کے تاریک زمانوں سے ملانے والے پلوں کو تہس نہس کرنے، اور روشن ترقی اور جرأت مندانہ خواب سے بھرپور (آئندہ کل (یعنی مستقبل) کی تاریخ کو (گذرے ہوئے) کل (یعنی ماضی) کی ظلم، فقر، جہالت اور بزدلی سے بھری ہوئی تاریک تاریخ سے ملانے کی کوششوں میں انجام دیا۔ یہ اس زمانہ کی تاریخ ہے، جس میں میں جیا اور یہ اس نسل کی تاریخ ہے، جس کا میں ایک فرد تھا۔

"اگرچہ میں مصر کی تاریخ اپنی زندگی کی نمایاں شخصیات کے ذکر کے ساتھ بیان کروں گا، لیکن میرا یہ بیان معروضی نہ ہوگا، اس لئے مجھے تاریخ میں جاری وساری حقیقت کے وسیع میدان کے بجائے بنیادی عوامل کو قریب سے دیکھنے کی کوشش میں خود اپنے ذہنی خوردبین کے سہارے دیکھنا پڑے گا۔ کیونکہ میرا اولین مقصد اپنی زندگی کی کہانی سنانا ہے جب کہ صحیح تاریخ کو میں نے دوسرا درجہ دیا ہے" [1]

---

[1] اصل عربی کتاب نہ ملنے کی وجہ سے اس اقتباس کا ترجمہ اس کے انگریزی ترجمہ سے کیا گیا THE EDUCATION OF SALAMA MUSA ترجمہ L. O. SCHUMAN، مطبوعہ E. J. BRILL, LEIDEN ۱۹۶۱ء صفحہ ۲

اس اقتباس کی روشنی میں نہ صرف یہ کہ مولف کی کتاب کا مقصد واضح طور پر سامنے آجاتا ہے جو اس کی زندگی کی تمام جد وجہد کا مقصد بھی ہے، "یعنی حال کو اس ماضی سے کاٹ کر جس سے اس کو شدید بغض ونفرت ہے مستقبل کی تعمیر"، بلکہ وہ اس مہم جوئی میں کہانی سنانے کے نام پر "تاریخ میں جاری وساری حقیقت کو نظرانداز کرتے ہوئے اپنے خود ساختہ ذہنی خوردبین سے گھڑے ہوئے ان بنیادی عوامل کا سہارا لینے سے بھی نہیں چوکتا جو صرف اس کے اپنے خیالات وافکار اور میلانات ورجحانات سے میل کھاتے ہیں، اور اس کھلی دھاندلی کے باوجود اس کتاب کا انگریز مترجم اپنے پیشرو مستشرقین کی طرح ان "من گھڑت بنیادی عوامل" کی روشنی میں تیار کردہ اس خود نوشت سوانح عمری کے مولف کی نہ صرف "دانشورانہ دیانت" کا قائل نظر آتا ہے بلکہ وہ اس ذاتی سیرت کو

> "قومیت، اقلیت کے مقام ومرتبہ، غیر جانبداری، کمیونزم، اور مصری دانشوروں کی مغرب ومشرق میں جدید اقدار ووسائل کی تلاش جیسے مختلف فیہ سیاسی مسائل میں عرب ذہنیت کے پچاس سالہ ارتقاء کے معتبر نقطۂ نظر[1]

کی حیثیت سے پیش کر کے یہ مغالطہ دینے کی کوشش کرتا ہے کہ گویا یہ کتاب تمام "عربوں کے پچاس سالہ فکری ارتقاء" کا نچوڑ، اور ان کے خیالات وافکار کی ترجمان اور نمائندہ ہے حالانکہ حقیقتاً وہ صرف ایک طائفی لیڈر کے "متعصبانہ جانبدارانہ اور غیر علمی" خیالات کی یک رخی تصویر ہے۔ اور ستم بالائے ستم یہ ہے کہ اس ذاتی سوانح کے "غیر علمی، غیر مدلل اور ذاتی جانبداری اور تعصب[2] کے اقرار کے باوجود اس کا مترجم امید کرتا ہے کہ

> "موجودہ کتاب ان کتابوں کے تکملہ کی حیثیت سے مفید ہوگی جو معاصر اسلام کی ذاتی ترجمانی کرنے کی کوشش کرتی ہیں، جیسے عبد اللہ علی القاسمی اور خالد محمد کی مولفات"[3]

---

۱ ایضاً، پیش لفظ از مترجم ص ۱۷ ۲ ایضاً ص ۱۷-۱۸ ۳ ایضاً ص ۱۸ ۴ ایضاً

اس طرح ایک طائفی لیڈر کی یہ مضموم "آپ بیتی جو بنیادی طور پر ایک کہانی کی حیثیت سے لکھی گئی تھی، اور تاریخ میں جاری وساری حقیقت کے بجائے، اس کی بنیاد ان عوامل پر رکھی گئی تھی جو مؤلف کے ذہن ودماغ کی پیداوار تھے لیکن دانشورانہ چابکدستی سے اس کی لپیٹ میں سیاست تو سیاست دین اسلام بھی آگیا، اور وہ بھی مؤلف سیرت یا مترجم کا دین نہیں، غیر دین، ایک مسلمان عرب ملک کی اکثریت کا دین۔ جی ہاں!

برق گرتی ہے تو بے چارے مسلمانوں پر

اس زمانہ کی ایک اور خود نوشت سوانح عمری، عربوں کی فکری زندگی کے تاریخ نگار احمد امین (۱۸۸۶ - ۱۹۵۴ء) کی ہے، جو انھوں نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں 'حیاتی' (میری زندگی) کے نام سے لکھی[1]۔ اس لئے یہ ان کی زندگی کی تقریباً مکمل سرگذشت ہے، جس میں وہ ایک مورخ کی حیثیت سے اپنی زندگی کے اہم حادثات و واقعات پر خامہ فرسائی کرتے ہیں، وہ موروثی اثرات کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ ذاتی زندگی پر ماحول کے اثرات کو بھی نمایاں کرتے ہیں، فطری شرم وحیا کا پاس و لحاظ کرتے ہیں اور موجودہ زمانہ کے آزاد منش آپ بیتی نگاروں کی تقلید میں زندگی کی ہر اس سچائی "کو بیان کرنا ضروری نہیں سمجھتے جس کا "کہنا اور سننا دونوں ناگوار ہو"[2] خواہ ان کی یہ وضعداری، موجودہ زمانہ کے تنقید نگاروں کی نظر میں ان کی آپ بیتی کا عیب ہی کیوں نہ سمجھا جائے[3] جو نفس امارہ کے سربستہ رازوں کو کھول کھول کر بیان کرنے ہی کو فن وادب کی معراج سمجھتے ہیں۔ احمد امین کو ان کے والد کی طرف سے راسخ ایمان محنت شاقہ کی عادت اور سادہ زندگی کی دولت نصیب ہوئی، جس کی چھاپ ان کی علمی فکری اور ادبی زندگی پر تاحیات قائم رہی، ابتدائی مدارس اور ازہر کے قدیم طریقہ

---

[1] طبع اول قاہرہ ۱۹۵۰ء [2] مقدمہ طبع اول ص ۳ از طبع دوم سلسلہ موسوعۃ احمد امین الدولیۃ دار الکتاب العربی، بیروت ۱۹۷۱ء مع پیش لفظ از ڈاکٹر عبد العزیز عتیق

[3] الترجمۃ الشخصیۃ ص ۱۲۱

تعلیم سے بے اطمینانی اور مدرسۃ القضاء الشرعی، اس کے اساتذہ اور جدید طریقۂ تعلیم سے مناسبت اور اطمینان کا اظہار معقول حد کے اندر انھوں نے بھی کیا ہے، انگریزی زبان کی تعلیم انھوں نے ایک انگریز استانی سے حاصل کی اور اس کی شخصیت سے بھی متاثر ہوئے، متعدد تعلیمی عہدوں اور قضائی مناصب پر فائز رہے، جس میں قاہرہ یونیورسٹی کی فیکلٹی آف آرٹس میں تدریس اور بعد میں اس کی ڈین شپ قابل ذکر ہیں، ان کی علمی ادبی سرگرمیوں میں تصنیف و تالیف اور تدریس کے علاوہ ادبی سوسائٹیوں سے تعاون، لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر کا قیام، ادبی جرائد و مجلات سے تعلق، آستانہ شام وعراق اور یورپ کے سفر وغیرہ موضوعات شامل ہیں۔ ان کی آپ بیتی کے بین السطور بھی قدیم و جدید کی کشمکش پائی جاتی ہے، جو فطری ہے، ماحول و معاشرہ پر بالواسطہ تنقید بھی ہے، جو تعمیری ہے، ان کی پسند و ناپسند اور مناسبت کے پیمانے بھی ہیں، جو عین انسانی مزاج کے مطابق ہیں، لیکن ان کے اظہار خیال اور انداز نگارش سے کہیں بھی نفرت، دشمنی یا بغاوت کی بو نہیں آتی جو سلامہ موسوی کی آپ بیتی کا خاصہ ہے۔ اور نہ ان کے ہاں وہ احساس شکست اور خود سپردگی کا عالم ہے، جو طہ حسین کی خود نوشت سوانح عمری پر چھایا ہوا ہے۔ اس طرح احمد امین کی ذاتی سیرت معتدل نقطۂ نظر کی حامل ایک یادگار آپ بیتی ہے جس میں مصر کے ساٹھ سالہ علمی، ادبی، فکری اور اجتماعی زندگی بھی سچائی، صاف گوئی اور بے مثال سادگی سے سمودی گئی ہے، جو اس کتاب کا امتیازی وصف ہے۔

فہرست مضامین سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' علی گڑھ

جلد اول شمارہ اول تا چہارم جنوری تا دسمبر ۸۲ء

نمبر شمار	نام کتاب	تبصرہ نگار	شمارہ	صفحہ
۱	الامر بالمعروف والنہی عن المنکر (سید جلال الدین عمری کی کتاب معروف و منکر کا عربی ایڈیشن)	جناب سلطان احمد اصلاحی	۱	۱۱۵
۲	تجلیات حق از ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی	دو	۱	۱۱۷
۳	سیرت رسولؐ (ابن قتیبہ دینوری) (مترجمہ: طلحہ بن ابوسلمہ ندوی)	جناب محمد اجمل اصلاحی	۲	۲۲۵
۴	بیسویں صدی کے نصف اول کی سوانح عمریاں	ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی	۴	۴۶۹

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ

جلد اول شمارہ اول تا چہارم جنوری تا دسمبر ۱۹۸۲ء

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱	جناب محمد اجمل اصلاحی	سیرت رسولؐ (تبصرہ)	۲	۲۲۵
۲	ڈاکٹر احمد سجاد	مولانا علی حسین عاصم بہاری کا اسلامی نظام تربیت	۳	۲۵۱
۳	ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی	تصوف میں پیر کا تصور	۲	۲۴۰
۴	جناب انوار علی خاں سوز	مسلم اساسیت (فنڈامنٹلزم)	۳	۲۵۷
۵	ڈاکٹر عبد الباری	ہشام کی سیاسی حکمت عملی	۳	۳۳۸
۶	جناب عبد الباری ایم اے	المسجد الاقصیٰ اور اسکے ماحول کی قدیم تاریخ	۴	۳۹۵
۷	ڈاکٹر بدری محمد فہد	مسلمان قافیوں کے تذکرے (مترجم: ابوسعد اصلاحی)	۲	۱۸۳
۸	مولانا محمد تقی امینی	قرآنی علم و فہم کا درجہ حکمت	۲	۱۸۳
۹	سید جلال الدین عمری	۱۔ ادارہ اور رسالہ کا مقصد (اداریہ)	۱	۴
	"	۲۔ عرب ممالک میں اسلامی علوم کا احیاء	۲	۲۲۵
	"	۳۔ اسلامی علوم میں اقدامی رجحان	۳	۲۲۵
	"	۴۔ احکام شریعت میں حکمت صحیح تصور	۴	۳۶۵

R. No. 38933/81
QTLY. TAHQEEQAT-E-ISLAMI ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جارہا ہے۔

پیش نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲۔ سیرت رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴۔ اردو، انگریزی، عربی اور قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵۔ دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں، جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے رہنما مولانا صدر الدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جاسکتا ہے۔

* معاونین تاحیات : -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
** معاونین خاص : -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم
*** معاونین رسالہ : 250/ روپے ہندوستان کیلئے، اور بیرونی ملکوں سے 50/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا۔ اللہ تعالیٰ انہیں اجر عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202001

صرف شائستہ دہلی آرٹ پریس دہلی میں چھپا